DELINEAZIONE

DELLA

STORIA DELLA FILOSOFIA

DELINEAZIONE

DELLA

STORIA DELLA FILOSOFIA

DI

ODOARDO SCHMIDT

TRADOTTA DAL TEDESCO

PER

GIAMBATTISTA PASSERINI

CAPOLAGO

CANTONE TICINO

TIPOGRAFIA E LIBRERIA ELVETICA

1844

INDICE

DELLE MATERIE CONTENUTE NEL PRESENTE VOLUME

PARTE SECONDA

SECONDO PERIODO PRINCIPALE.

PARTE TERZA

TERZO PERIODO PRINCIPALE.

ERRATA-CORRIGE

Pagina	9,	*linea*	19, forme obiettive	*leggi*	forme subiettive
»	35,	»	21, primitiva ancora, senza	»	primitiva, ancora senza
»	43,	»	15, partirsi	»	partire
»	50,	»	26, t' assunto	»	l' assoluto
»	63,	»	3, nascere	»	generare
»	109,	»	23, il	»	del
»	151,	»	16, dello	»	sullo
»	158,	»	3, appressazione	»	apprezzazione
»	160,	»	1, essa	»	esse
»	256,	»	11, stesso Fichte.	»	stesso. Fichte
»	281,		VII. — Conclusione.	»	VI. — Conclusione.

PREFAZIONE DEL TRADUTTORE

Il ciclo percorso dalla filosofia tedesca da Kant infino ad Hegel è uno dei più importanti nella storia di questa scienza, e tale che per trovare il somigliante convien forse rimontare fino ai bei tempi della Grecia. Questo movimento però, impresso sopra un' unica direzione, ora sembra giunto al suo apice, o almeno ad un momento di sosta per esaminare e criticare sè stesso, e vedere se per progredire non ha bisogno di introdurre qualche nuovo elemento da lui trascurato per lo innanzi. Egli è però questo il tempo opportuno anche per l'Italia di informarsi dello stato della filosofia germanica, perchè in alcun paese non si potranno fare lavori utili, a meno di prendere la scienza dal punto in cui colà fu condotta. Che se difficile riuscì finora, nè forse avrebbe molto giovato il fermarsi sopra Kant (il solo che siasi tentato di far conoscere tra di noi), ora che questa filosofia ha sviluppato l'intero germe che Kant vi avea posto, e ha mostrati i frutti maturi in Hegel, egli sarà più facile dall'insieme e dai risultati il comprenderne lo spirito e il valore.

Nè questo movimento servì solo a far progredire la scienza in generale, ma elevandola sopra i meschini confini a cui l'avea ridotta il sensualismo anteriore, contribuì pure a farle meglio comprendere ed apprezzare gli antichi sistemi, ed a presentare la storia della filosofia sotto una nuova luce, atta a rischiararne i misteri più reconditi. Ad esso dobbiamo gli importanti lavori fatti in Germania in questi ultimi tempi sulla storia della filosofia, e particolarmente sul periodo greco, il più luminoso di tutti. Egli è di una grande importanza il sapere da qual punto di vista parta lo scrittore della storia della filosofia, perchè da questo dipende la comprensione più o meno esatta dei sistemi anteriori. Pare quindi opportuno, per far conoscere e per giudicare in generale il sistema da cui parte in questo sunto di storia il nostro autore, il presentare un breve quadro, o piuttosto i risultati della filosofia in Germania da Kant in poi, con alcune osservazioni critiche sull' ultimo sistema di Hegel; gli altri non abbisognandone, poichè la successione stessa di un nuovo sistema è in pari tempo la critica dell' antecedente. Dopo questa corsa esamineremo in particolare le dottrine del nostro autore, e ne rileveremo i difetti, perchè si intenda meglio questa storia, e perchè i suoi giudizi non inducano alcuno in errore. Quantunque in questo sunto sia compresa anche l'epoca che intendiamo di esaminare, abbiamo creduto opportuno di presentarla sotto un aspetto differente e con veste del tutto ita-

liana, e con ciò crediamo di far cosa nè disutile, nè discara ai nostri lettori.

Se la tendenza generale della filosofia moderna da Cartesio in poi è la subiettività, in opposizione all'obiettività della filosofia antica; cioè, se essa cerca di preferenza le leggi del pensiero e l'origine delle idee e della certezza, mentre l'antica si occupava maggiormente delle leggi dell'essere e dell'assoluto e dell'origine dell'universo; non andò guari però, che la filosofia moderna stessa si divise in due scuole opposte, l'una rappresentata da Locke, che pretese trovare l'origine di tutte le idee nella sola sensazione, l'altra da Leibnitz, che, non trovando questa fonte sufficiente a spiegare l'origine delle idee necessarie e assolute, vide il bisogno che l'intelletto stesso vi concorresse colle sue leggi innate e colla forza della sua spontaneità. La prima scuola però, come quella che si presenta sotto forme più semplici in apparenza, e più facili a cogliersi dall'intelletto comune, era, nei tempi che precedettero Kant, divenuta quasi la scuola dominante di tutta l'Europa.

Ma ogni sistema parziale, spinto alle estreme sue conseguenze, trova in sè stesso la propria confutazione, oppure passa insensibilmente al sistema opposto. E se il razionalismo si trasforma facilmente in un idealismo assoluto, come lo vedremo nella scuola tedesca, il sensualismo, conseguente a sè stesso, cade nello scetticismo, e passa anche allo stesso idealismo. Hume in Inghilterra, nelle sue

Ricerche sull'umano intelletto e ne' suoi *Saggi*, partendo dal sistema di Locke, fece vedere che tale è appunto il termine necessario di questa filosofia. Egli dimostrò cioè, che la sensazione non può mai darci l'idea di causa, e quindi nemmeno quella di sostanza, e che perciò noi non possiamo avere che una serie di percezioni, ma senza alcuna conoscenza nè donde partano, nè a che si appoggino, nè di alcun legame necessario che abbiano tra di loro; mentre noi non uniamo insieme queste percezioni che per le leggi accidentali dell'associazione delle idee, di tempo, luogo, somiglianza e dissomiglianza. Queste conseguenze estreme del sensualismo di Locke doveano eccitare una reazione, e questa dovea manifestarsi nel paese di Leibnitz, ove la sua filosofia, quantunque degenerata nel dogmatismo e nel formalismo di Wolff, era ancora la più seguìta.

Emmanuele Kant, professore a Konisberga, fu spinto dalle sottili ricerche di Hume a stabilire il nuovo suo sistema, il quale, partendo appunto dalla critica e dall'esame dell'intelligenza umana, fu da lui chiamato *criticismo*. Egli accorda ad Hume che la sensazione e le impressioni esterne non possono in alcun modo fornirci le idee non solo di causa e di sostanza, ma nemmeno di alcun'altra categoria; ma che per ciò appunto, invece di negare coteste idee, noi dobbiamo piuttosto cercarne l'origine altrove, cioè nello spirito umano medesimo. Egli si paragona a Copernico, che invece di far girare il sole

attorno alla terra, fece girare questa attorno a quello. Ora Kant passa ad esaminare quanto nella conoscenza umana appartiene all'impressione degli oggetti esterni, e quanto vienvi aggiunto dal nostro intelletto medesimo. Cominciando dalla sensazione, sostiene che le forme di *tempo* e di *spazio* appartengono alla nostra facoltà di sentire, e sono da essa trasportate al di fuori e sugli oggetti. Esamina quindi le categorie dell'intelletto, le leggi di causa ed effetto, di sostanza, di relazione, ec., e trova che queste pure non possono venirci somministrate dalla sensazione o dall'astrazione, ma che trovansi *a priori* nell'intelletto umano, il quale non fa che applicarle ai fenomeni esterni. Passando, in fine, alle leggi assolute della ragione, trova che essa, elevando le categorie dell'intelletto nel regno dell'assoluto, si forma le idee di universo, di anima, di Dio; ma che, volendo essa dare alle medesime un valor reale, cade in contraddizioni inevitabili, da lui chiamate paralogismi e antinomie della ragione.

Ora che cosa resti degli oggetti esterni e del reale, tolte le forme del tempo e dello spazio, le categorie di causa e di sostanza, e il valore delle idee assolute, ciascuno sel può vedere; non vi ha più che una pura incognita, un x, come Kant medesimo la chiama, di cui non possiamo asserire nulla, nè attribuirle alcuna qualità, e che può quindi facilmente confondersi col nulla. Se dunque Kant provò in confronto di Hume l'origine subiet-

tiva di queste idee, egli non ne stabilì però in alcun modo il loro valore obiettivo, come avrebbe dovuto fare per confutare intieramente il sistema del filosofo inglese; e sorgono di nuovo gli stessi dubbi nei due sistemi, quantunque partano da due punti contrari.

Kant medesimo dovette accorgersi di questo difetto, quando volle passare dalla critica della ragione pura a quella della ragione pratica, poichè fu costretto ad ammettere nel campo della morale per una fede naturale ciò che avea negato in quello della ragione, cioè la libertà, la permanenza dell'anima, e l'esistenza di Dio. Ma Fichte, più conseguente alla direzione impressa da Kant alla filosofia, proseguì la stessa strada, e spinse l'idealismo fino agli ultimi suoi termini.

Nella critica di Kant era già contenuto l'idealismo assoluto. Quantunque in essa si ammettesse un obietto esterno sul quale agiva la nostra facoltà di percepire e il nostro intendimento, questo obietto, che non avea altre proprietà che quelle introdottevi dalla nostra subiettività, che era impossibile di conoscere e determinare, questo *substratum* dei fenomeni diveniva così vago e confuso, avea così poca parte ai fenomeni stessi, e sembrava talmente inutile, che Fichte potè facilmente conchiudere che l'idea di obietto non fosse se non un prodotto del nostro spirito, come lo erano le idee di sostanza, di causa, ec. Fichte adunque rigettò intieramente l'obietto come distinto e indipendente

dal subietto; questo dualismo ripugnava al suo spirito sistematico. Non vi ha che l'io, forza infinita e indeterminata, il quale per conoscersi ha bisogno di *porre* sè stesso e in opposizione a sè un non-io, un obietto, dal cui contrasto nasce appunto la cognizione. Da questa semplice posizione Fichte passa gradatamente per una serie di tesi, antitesi e sintesi, che richiamano il metodo di Hegel, ad esaminare il fenomeno della coscienza, a spiegarne l'origine, e come da quel primo contrasto nascono le varie categorie fino a quella di sostanza, e come si trasportano da noi al di fuori e costituiscono l'obietto esterno: indi esamina collo stesso metodo tutti i fenomeni della volontà e della ragione colle sue leggi assolute e necessarie, e tutti li fa nascere dalla stessa fonte subiettiva.

Ma questa forza infinita che pone sè stessa e il suo opposto, che si eleva alle leggi assolute, non è già l'io fenomenale, mutevole e individuale, ma l'io assoluto, illimitato, e quindi la coscienza non è che la manifestazione delle leggi eterne dell'assoluto, di Dio. Giunto a questa altezza, il sistema di Fichte ha qualche rapporto colla dottrina di Malebranche: che noi vediamo tutto in Dio, o, con altre espressioni, che Dio manifesta e crea tutto in noi. Ma questa ultima forma del sistema non si vede che nelle opere posteriori di Fichte, nella *Guida alla vita beata*, ec., e in quest'epoca le idee di Schelling possono aver avuta qualche influenza sul maestro, o piuttosto possono tutti due dalle stesse pre-

messe aver dedotto conseguenze che si rassomigliano. Ma quantunque nella *Dottrina della scienza* la filosofia di Fichte non si presenti che come un puro idealismo subiettivo, e in esso non si veda che un io solitario, circondato da un deserto infinito, solo abitato dai fantasmi che egli stesso vi va creando, quest'io però, che è al di sopra dell'io fenomenale, e che unisce in sè l'io e il non-io, cioè il subietto e l'obietto, presenta di già il germe, o piuttosto il passaggio al sistema susseguente di Schelling, che ne' primi suoi scritti, e fino nel titolo del suo *Idealismo trascendentale*, si dà a conoscere per discepolo di Fichte.

Prima di esporre però le conseguenze da lui dedotte, o piuttosto la trasformazione che egli fece subire all'idealismo, dobbiamo notare il guadagno reale fatto dalla filosofia coi due sistemi antecedenti; poichè ogni sistema veramente profondo in filosofia, quantunque venga distrutto dal susseguente, lascia dietro di sè una qualche verità che serve ad accrescere il tesoro generale della scienza. Della critica di Kant resterà sempre la gran verità, che le idee categoriche non si possono dedurre dalla sola sensazione, ma che hanno la loro origine nell'energia e nelle facoltà innate dello spirito umano. Il risultato della dottrina della scienza poi sarà di averci fatto conoscere che queste stesse idee non sono il frutto del nostro io mutevole e finito, ma che sono la rivelazione dell'assoluto stesso, che si manifesta nella nostra coscienza. Ora vediamo il

progresso che Schelling fece fare ulteriormente alla filosofia.

Schelling procede da Fichte, come questi da Kant. Giunti all' attività assoluta di Fichte, questa conteneva evidentemente sì il non-io che l'io, solochè presso Fichte il non-io era assorbito dall' io, a cui si dava un valore esclusivo. Ma perchè attribuire piuttosto un carattere che l'altro a questo *essere infinito*, che pone l'uno rimpetto all'altro l'io e il non-io? Questo essere non è piuttosto neutro tra i due, non li contiene nel suo seno con egual titolo? Chiamiamolo *assoluto*, o come unità dell' io e del non-io, che ne derivano, *soggetto-oggetto*. Esso è la base egualmente del reale e dell' ideale, della subiettività e dell'obiettività. In conseguenza Schelling, per confutar Fichte, o per progredire sopra di lui, non ebbe bisogno che di spingere il sistema alle ultime conseguenze. L'io è il solo esistente nel sistema di Fichte, ma non è l'io individuale, subiettivo; esso deve contenere tutte le cose, e non può essere che l'io assoluto. Così l'idealismo nelle ultime sue conseguenze supera sè stesso e passa al panteismo. La natura e lo spirito non sono più opposti e stranieri l'uno all'altro; divengono due modi dell'io infinito che anima l'universo e si manifesta in esso; nella natura come obietto, nello spirito come subietto. L'essere assoluto si mostra nella natura come privo di coscienza, ma tuttavia non cessa di essere la ragione eterna una plastica divina che tende ad elevarsi alla coscienza di sè e divenire ragione subiettiva.

All' epoca in cui Schelling cominciò a filosofare, le idee panteistiche circolavano di già in Germania. Jacobi ne' suoi scritti polemici sosteneva che ogni filosofia, rigorosamente conseguente a sè stessa, deve finire nel panteismo, e che non vi ha che il sentimento ed una fede subiettiva che possa liberarcene; si studiavano di nuovo gli scritti di Spinoza, e Lessing se ne dichiarava apertamente partigiano. L' idealismo puro, d'altra parte, non poteva contentare lo spirito umano, che non sapeva così di leggeri rassegnarsi a sacrificare gli oggetti e il mondo reale. Schelling dunque, partendo dallo stesso idealismo, si fece l'interprete di questi nuovi bisogni, e colla vastità, e, direi quasi, coll'ispirazione divina del suo ingegno introdusse la filosofia in questo nuovo campo, su cui essa resta ancora, e che è destinato a prendere una sempre maggiore estensione. Il nuovo sistema che univa nell' assoluto il subietto e l' obietto, l'ideale e il reale, ebbe il nome di sistema dell' *identità assoluta*. Da questo punto elevato Schelling si fece a dedurre tanto il mondo reale, che l' ideale, che come due fiumi partono da quella prima fonte, e si manifestano l' uno nella natura sensibile, l' altro nello spirito umano, nella storia, nella religione, nell'arte. Ma nè un lato, nè l' altro è talmente distinto, che non unisca in sè i due elementi in vario grado, e solo la predominanza di uno o dell' altro gli dà il nome. Siccome poi il lato obiettivo era stato il più trascurato dalla filosofia antecedente, Schelling si

occupò maggiormente di esso, e può quindi considerarsi come il creatore della filosofia della natura.

Non appartiene qui a noi l'entrare nei dettagli particolari del sistema, e indicare come Schelling dall'etere puro deduca la luce, la gravità, la materia, il sistema planetario, i corpi organici fino all'uomo. Noi crediamo simili deduzioni o costruzioni, come si chiamavano a quell'epoca in Germania, impossibili, e le consideriamo come un puro giuoco di fantasia, o un'illusione che, giovandosi delle scoperte fatte dalle scienze di osservazione, si vuol dare l'aria di tirar tutto dal proprio fondo, e di non aver bisogno dei soccorsi dell'esperienza. Ma tutta la farragine delle filosofie della natura che tennero dietro a quella di Schelling non fecero avanzare di un sol passo le scienze naturali, e sono ora cadute nel massimo discredito e nell'oblìo nello stesso paese che le vide nascere. La filosofia è destinata a valersi dei materiali somministrati dall'osservazione per iscoprire i rapporti e le leggi generali dei medesimi, ma non a crearli *a priori*. Nè la filosofia della natura costituisce il maggior merito di Schelling, ma piuttosto l'aver egli richiamato in onore, sotto forme più elevate, il sistema di Bruno e di Spinoza, l'aver promulgato l'identità del subietto e dell'obietto nell'assoluto, o, se si vuole, l'*immanenza* della divinità nel regno della natura e dello spirito.

Tale è la forma primitiva del sistema di Schelling, giacchè noi non intendiamo far cenno delle

nuove modificazioni introdotte ultimamente dall'autore, se non dopo di aver parlato di Hegel, al quale sono posteriori, è perchè non hanno valore se non come critica del medesimo. Schelling però, dotato di fervida fantasia e di uno spirito di divinazione nella scienza, espose il suo sistema solo in frammenti, e non diede mai al medesimo una forma regolare. Pose il principio della sua filosofia in un modo dogmatico, e richiese, per comprenderlo, una facoltà speciale, che egli chiamò *intuizione intellettuale*, e a cui non è dato che agli spiriti eletti di elevarsi. Vi era quindi bisogno di uno spirito egualmente profondo, ma più sistematico, che désse un'unità alle sparse membra del sistema, deducesse il medesimo col rigore della scienza logica, e ne tirasse tutte le conseguenze e i risultati di cui era suscettibile e in sè stesso e nelle sue applicazioni.

Questo ingegno si trovò appunto in Guglielmo Hegel. Egli volle dimostrare l'identità non solo nell'assoluto, come fa Schelling, ma in tutti i gradi del processo, incominciando dal concetto il più semplice dell'*essere* puro fino all'idea assoluta, e far vedere in pari tempo come nelle varie posizioni nasca la differenza o l'opposizione, e si elimini colla negazione, passando colla negazione della negazione ad una posizione superiore. Se le categorie di Kant sono prese all'azzardo e considerate come puramente subiettive, Hegel le deduce necessariamente le une dalle altre, dando o supponendo sempre alle medesime un valore obiettivo. Il sistema

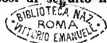
di Hegel si divide in tre parti, che formano però un'unità perfetta tra di loro, versando tutte sulla scienza dell'idea. La prima considera l'idea in sè stessa, quasi diremmo la divinità avanti la creazione; e costituisce la logica, che è il fondamento, anzi la sostanza stessa di tutto il sistema. L'idea, passando fuori di sè ed esternandosi, costituisce la natura, e in questa realizzazione segue le leggi medesime della logica; il suo studio ci dà la filosofia della natura. Questa stessa idea, ritornando in sè stessa ed elevandosi alla coscienza di sè, diviene l'idea assoluta, e ci dà la filosofia dello spirito. Noi non ci occuperemo di tutte queste tre parti: chè ciò apparterrebbe ad una esposizione dettagliata del sistema; ma solo della prima parte, anzi del solo metodo e del principio della medesima, poichè da esso si potrà giudicare di tutto l'insieme.

La logica per Hegel non è più la pura scienza delle forme astratte del pensiero, ma è in pari tempo quella dell'essere, poichè queste forme sono le stesse sì per l'uno, che per l'altro, vale a dire che egli fa una sola scienza della logica e della metafisica. Per Hegel la forma e il contenuto, le leggi del pensiero e quelle della formazione delle cose sono identiche, e si compenetrano tra di loro. Il suo metodo è quindi il metodo generale assoluto, identico colla scienza stessa e colla cognizione dell'universo. Se la logica antica si può dire la logica del finito, che tien divisi tra di loro i varii concetti, e non vede che la loro opposizione e contraddizio-

ne, quella di Hegel è invece la logica dell'infinito, che ci rivela come questo si sviluppi gradatamente di opposizione in opposizione, come trasformi questi stessi opposti in un terzo identico a tutti due, e come da questo nasca una nuova opposizione più elevata, che si deve di nuovo riconciliare. Egli riabilita quindi il principio di contraddizione, e da questo stesso ne deduce, per mezzo della negazione, l'identità.

Il principio di contraddizione dell'antica logica suppone due termini assolutamente contraddittorii, vale a dire che si escludono a vicenda; ora i concetti considerati nel loro processo e nella loro relazione coll'assoluto non sono che contrari, e, ben lungi dall'escludersi, essi si ricercano mutualmente. Egli è sì impossibile di isolare un concetto, che quando si tenta, si trasforma tosto nel suo contrario. Isolate l'infinito dal finito, allora esso non racchiude più il finito, gli manca dunque qualche cosa, e diviene finito. Il principio di identità egualmente non ha alcuna applicazione nella metafisica, poichè nell'ordine razionale è il contrario (come abbiam osservato) che deriva dal contrario, non lo stesso dallo stesso. Il contrario è un termine medio tra l'identità e la contraddizione dell'antica logica, e non è a lei sottoposto. La conseguenza è che i filosofi che seguono la logica antica trasportano alla scienza dell'infinito i princìpi che non convengono che al finito. Essi procedono per mezzo dell'analisi e del sillogismo; ma l'analisi scompone gli oggetti

ed isola i termini che essa distingue, e il sillogismo deduce il medesimo dal medesimo. In metafisica convien seguire la strada opposta; si deve procedere colla dialettica, che lega i concetti e li distingue senza disunirli, e, all'opposto del sillogismo, deduce il contrario dal contrario.

Hegel incomincia la sua logica dall'opposizione e dal concetto il più semplice, quello dell'*essere*, che in pari tempo si confonde col puro pensiero, e che, essendo privo di ogni determinazione, è identico col *nulla* stesso. Questi due concetti riuniti ci danno quello di *divenire*, che sta come di mezzo tra l'essere e il nulla, poichè indica qualche cosa che deve nascere, ma che non è ancora, e quando lo sia, il concetto è già passato ad una nuova determinazione, quella cioè dell'*esistenza*, da cui di nuovo di opposizione in opposizione deduce tutte le altre categorie del pensiero, e finalmente le cose stesse, per una logica necessità del processo assoluto; processo comune tanto al pensiero, che alla natura. La legge di questo movimento è la seguente: l'unità in cui si scioglie ogni opposizione, e in cui l'opposizione, come contradittoria, falsa e puramente apparente, trova la sua verità, questa unità toglie (leva) invero la contraddizione, ma non l'annienta, anzi conserva in sè i due opposti, accordati in un terzo, in cui l'opposizione elevata e modificata presenta nuovi opposti che richieggono una nuova mediazione in un'unità più elevata, più ricca e concreta, e così di seguito fino al termine del

processo. Questa è la legge del movimento dialettico dell'idea e dell'assoluto, che è in pari tempo quella del puro pensiero e del puro essere. In tal modo lo spirito del mondo si manifesta e si trasforma ognora in infinito, finchè al termine del suo sviluppo ritorna pure al suo cominciamento, cioè l'idea ritorna in sè stessa.

Un' unità imponente, una deduzione rigorosa impressa a tutto il sistema hegeliano, un vero progresso sì nel metodo, che nelle idee fatto fare dallo stesso alla filosofia, la pretesa che in esso domina di aver chiusa questa scienza e scoperta l'assoluta verità, lo stesso linguaggio astruso e spesso ambiguo che vi si adopera, doveano diffonderlo in breve e renderlo dominante nel suo paese nativo, quello cioè della speculazione. Ma non andò guari però, dopo la morte dell'autore, che, passato il primo entusiasmo della novità, traducendosi i misteri della scuola dalla lingua degli Dei in quella degli uomini, si dovette accorgersi pure delle mancanze di questa filosofia, e sopratutto dei difetti della sua base. La scuola cominciò a dividersi tra sè, particolarmente per le conseguenze morali e religiose che derivano dal sistema; e, cosa straordinaria nella storia della filosofia, Schelling, che sopravvisse al suo sistema, fu pure uno dei primi a combattere quello del suo successore. Fino dal 1834 Schelling scriveva: « Hegel, in luogo del reale vivente, pone il » concetto logico, a cui egli per una strana ipo» stasi ascrive un movimento proprio che non può

» convenire che al reale, cioè di passare nel suo » opposto, e da esso ritornare a sè stesso ». E questo appunto è il difetto fondamentale di Hegel, che dalle pure idee logiche pretende dedurre il reale, senza dare mai una prova nè dell'unità del pensiero e dell'essere, nè della legittimità del passaggio dall'idea subiettiva al mondo reale. Il sistema non è che una logica, un'analisi del pensiero, quindi non spiega d'onde ci venga la cognizione reale, i principi e la causa dell'esistente; e tuttavia esso pretende costruire la natura, la storia e l'arte *a priori*; ma questa non è che un'illusione, e non sono che elementi raccolti dall'esperienza che si presentano come idee *a priori*.

Egli è necessario di esaminare la prima deduzione di Hegel, che è la base dell'intero sistema, per farci un'idea e del suo metodo e del difetto del medesimo. Egli stabilisce che l'*essere* puro e il *nulla* sono identici, e che, riuniti, ci danno il *divenire*. Ma l'essere positivo, quantunque privo di ogni attributo, non sarà mai il nulla, a meno che non si prenda il nulla per la pura privazione di ogni attributo. Quasi tutte le costruzioni hegeliane riposano sull'ambiguità dei vocaboli, cioè nel prenderli in un senso per trovare l'opposizione, poi in un altro quando vuol identificarli. Così il nulla nel primo senso vien preso come il nulla assoluto, opposto all'essere, poi nel secondo caso vien considerato solo come una privazione di attributi. Altrimenti l'opposizione, o la contraddizione, non sareb-

be mai riconciliabile. Non potrà mai entrare nella mente umana che l'essere e il nulla siano la stessa cosa; e, ammesso pure che lo siano, come da essi sia venuta qualche cosa. Il *divenire*, secondo Hegel, è l'unione dell'essere e del nulla; ma l'essere e il nulla continuano a mostrarsi nel concetto di divenire, come *nascere* e *passare*, e questi due di nuovo trovano l'unità o mediazione nel concetto di *esistenza*. Il divenire, egli dice, come il passaggio del nulla nell'essere, e dell'essere nel nulla, è un *inquieto* ondeggiare tra il nascere e il passare, e questa inquietudine, come contradittoria, deve trovare la sua quiete nell'esistenza. Qui vien introdotto in tal modo gratuitamente il concetto di *inquietudine* per venire a qualche risultato. Da ciò si vede inoltre l'ambiguità in cui vien mantenuto da Hegel il concetto dell'essere; non si sa mai se con esso egli voglia esprimere un puro concetto astratto subiettivo, il più generale di tutti se si vuole, oppure il principio reale delle cose; ma in questo caso avrebbe dovuto mostrare la legittimità del passaggio dal concetto alla cosa. E come alla *sostanza* stessa di Spinoza si rimproverò di essere morta e di non avere la forza di uscire da sè stessa, a più forte ragione questo rimprovero si può fare all'*essere* di Hegel, eguale al nulla.

Si rimprovera inoltre al sistema di Hegel, che esso porta seco delle funeste conseguenze per la morale e per la religione, poichè il fondo della dottrina non è che un panteismo idealizzato, che ha per

conseguenza una divinità impersonale, la quale non ha coscienza di sè che nello spirito umano, nè questa coscienza si prolunga individualmente al di là della vita presente se non nella storia dell'umanità. Sebbene io non pensi che bastino le conseguenze morali a distruggere un sistema, qualora fosse evidente nella sua base, perchè sovente queste conseguenze non sono che accidentali e durano soltanto finchè ci siamo avvezzi a fondare la moralità sopra una base più solida; siccome questo è il rimprovero principale che lo stesso Schmidt fa ad Hegel e alla filosofia in generale, noi ci riserbiamo a parlarne più sotto quando toccheremo della presente storia della filosofia. Una consegnenza però più intrinseca e diretta, e che mostra un difetto del sistema, si è che, supponendosi in esso sempre la ragione umana non solo identica colla ragione divina, ma che quest'ultima, sia poi essa conscia o no di sè stessa, non abbia in alcun modo un'estensione maggiore della prima, si è condotti a sostenere tutti gli assurdi che Michelet avanza nelle sue lezioni sulla personalità (1); che non vi ha cioè se non l'uomo in cui la ragione divina si manifesti, che la ragione umana può quindi conoscere tutto quanto esiste, anzi dedurlo dalla propria natura come la ragione divina lo ha prodotto, che questa terra è la più perfetta dei mondi, anzi la sola ove sianvi esseri ragionevoli, che non vi saranno altre produ-

(1) *Vorlesungen über Personlichkeit Gottes und Unsterblichkeit der Seele*. Berlino, 1841.

zioni più perfette di questa, che è nata in un punto fisso, e deve morire per non più rinascere, che non è nemmeno necessario che la pienezza di questa ragione si manifesti in ognuno, ma basta che si manifesti in un solo, in Cristo per esempio, o in Hegel, ec. Simili assurdità non hanno bisogno di confutazione; mostrano però fin dove possa condurre un sistema parziale, e il voler escludere del tutto dalla filosofia l'esperienza, e il fondarla sulla pura ragione *a priori*. Le vedute di Bruno, che univa i due elementi, erano ben più estese e veraci quando ne' suoi scritti, e particolarmente in quello dell'infinito universo e mondi, dal sistema stesso di Copernico deduceva l'infinità della creazione.

Ad onta di tutto questo, il sistema di Hegel resterà sempre, non solo come il frutto d'un alto e profondo ingegno, ma per le grandi verità che in esso si trovano e che hanno fatto fare un immenso passo alla scienza filosofica. Oltre le idee dell'immanenza divina o dell'unità assoluta, prese da Schelling, e a cui egli diede una forma sistematica, merito particolare di Hegel sarà l'aver promulgato che il metodo e la scienza, o la forma e il contenuto sono la stessa cosa. Avendo egli quindi creduto di aver trovato il metodo assoluto, pensò pure di aver ridotta a termine la filosofia; ma appunto perchè il metodo e la scienza non formano che uno, la scienza, non essendo ancora completa, nè potendolo essere di sì tosto, non può nemmeno aver trovato il metodo assoluto, e la forma deve progre-

dire colla scienza stessa. Un altro merito di Hegel è di aver rimessa in onore, se non inventata, la logica dell'assoluto, quella che noi vediamo nella scuola eleatica e nei dialoghi di Platone, particolarmente nei *Sofisti* e nel *Parmenide*, e che il dominio della logica aristotelica avea quasi fatto obliare. Egli ebbe torto però di trattare col disprezzo che fece la logica comune, e di applicare per tutto il puro suo metodo. La sua dialettica, che non conosce determinazioni fisse, in cui ogni cosa è in un flusso perpetuo, e passa continuamente da un opposto all'altro, applicata al finito, non dà luogo che alla sofistica e al sistema del giusto mezzo, che trova a giustificar tutto o a condannar tutto, secondo che varia il punto da cui esso prende i due estremi. Un merito poi di Hegel, che può essere apprezzato più comunemente, si è l'applicazione che egli fece della sua filosofia all'estetica, alla religione, alla storia della filosofia e alla filosofia della storia. Qui si vede non solo la profondità dell'ingegno filosofico, ma la vastità dell'erudizione dell'autore. Le nuove e perspicaci sue vedute storiche, le leggi necessarie e assolute applicate allo sviluppo di queste scienze, e sopratutto l'idea del progresso portata in tutti questi varii rami, formeranno sempre delle lezioni di Hegel uno dei monumenti più luminosi del nostro tempo.

Dopo la morte di Hegel, avvenuta nel 1831, non sorse più in Germania alcun sistema che potesse stare a fronte degli antecedenti. Weisse e

Fichte il giovane tentarono in vero di combinare il panteismo col deismo; vale a dire, ritenendo le idee fondamentali e il metodo di Hegel, di inscrirvi le idee della personalità e della libertà divina; ma i loro sforzi non ebbero gran successo, e d'altronde essi non facevano con ciò che sviluppare alcuni princìpi del nuovo sistema di Schelling. Noi dobbiamo bensì toccare le nuove vedute di quest'ultimo come più importanti a caratterizzare lo stato attuale della filosofia in Germania. Schelling, che prr quasi quarant'anni avea mantenuto un profondo silenzio, che avea sopravissuto alla rivoluzione cagionata dagli scritti da lui pubblicati nella sna gioventù, che vide nn nuovo sistema succedere al suo, annunziò prima in un modo misterioso, poi pubblicamente, di aver trovata alla fine la verità assoluta, l'unico sistema che, dando compimento al suo antico, scioglieva tutte le difficoltà e metteva in armonia la scienza colla religione positiva. Queste promesse, come hanno sempre fatto in ogni tempo, destarono una grande aspettativa in tutta la Germania; ma appena espose egli dalla cattedra di Berlino, ove fu chiamato due anni sono, le nuove sue teorie, che ogni illusione di straordinarie rivelazioni e di concordia disparvero, e non si vidde più nel nuovo sistema, che gli indizi della decadenza di un grande ingegno. Questo sistema, non ostante, ha ùn valore come critica di quello di Hegel, e sopratutto perchè la critica parte da un tal personaggio.

Dobbiamo premettere che Schelling non ha an-

cora pubblicato nulla del nuovo suo sistema, tranne la prima lezione di apertura del suo corso; quanto ne sappiamo non ci viene che da' suoi uditori, sia partigiani, sia avversari, che hanno raccolto ciò che egli pronunziò dalla cattedra. Schelling ammette ora due generi di filosofia, la filosofia *negativa,* cioè l'intera filosofia conosciuta sinora, compresovi il suo stesso antico sistema, e la filosofia *positiva,* cioè la nuova filosofia da lui attualmente professata. La filosofia negativa non può giugnere a nulla di esistente, essa non si occupa che del necessario, quindi di puri concetti. Arriva bensì a stabilire il concetto supremo assoluto o della divinità, ma da esso non può conchiudere che Dio esista realmente, ma solo che se egli esiste deve esistere in tal modo. Essa non conosce che il generale e il necessario, non può quindi dedurre da sè nè ciò che è individuale, nè ciò che è libero. Il mondo stesso per lei non è che un sistema di concetti, non una creazione, nè un sistema d'individui viventi. — Ora la filosofia positiva deve riempiere il vuoto lasciato dalla prima; essa incomincia dunque dall'ammettere dogmaticamente l'esistente con un atto *voluto* del pensiero. La filosofia positiva non risulta però dall'esperienza empirica, ma passa da sè stessa all'esperienza; il mondo, il dato, la rivelazione sono i fatti che essa esamina. L'esistente, da cui comincia questa filosofia, è anteriore al suo concetto, non è che il *cieco esistente,* ciò avanti di cui non si può pensar nulla, simile in qualche modo alla so-

stanza di Spinoza, che, secondo Schelling, apparterrebbe alla filosofia positiva. Dio quindi al principio di questa filosofia è l'esistente in sè e avanti sè, cioè avanti la sua divinità. Ora Schelling da questo cieco esistente, che somiglia al *bythos* dei Gnostici, al Brahm degli Indiani, cerca di dedurre e di costruire la divinità, mischiandovi le idee della trinità cristiana, sostituendo solo il nome di potenze a quello di persone. Costruita in tal modo la divinità, libera ne' suoi atti e non soggetta alla necessità, come lo è l'assoluto della filosofia negativa, qui convien fare nuovamente un salto per passare alla creazione, giacchè essa avrebbe potuto avvenire o non avvenire, non essendo che un atto libero del volere divino. Ma anche una volta che Dio si è determinato alla creazione, il mondo non esce immediatamente dal suo volere, ma egli si vale a ciò fare di mezzi o potenze. E qui Schelling si mette nuovamente a dedurre dalle potenze primitive le secondarie, tra le quali figura primieramente il Demiurgo da una parte, e il Diavolo dall'altra, e con un miscuglio di storia biblica, intesa ora alla lettera, ora misticamente, e di erudizione profana, si fa a spiegare la dispersione dei popoli, la formazione delle lingue, la nascita delle varie mitologie, che, secondo lui, aveano già in sè un principio di riconciliazione; e finalmente viene a spiegare la rivelazione e il dogma cristiano. Tutto questo però in modo da non contentare nè i credenti, nè i filosofi, che non vedranno in ciò se non un gioco della fantasia dell'autore.

Non crediamo necessario l'arrestarci a confutare questo nuovo sistema, giacchè l'esposizione stessa ne fa vedere la poca solidità. Noterèmo soltanto: Primo, che la distinzione di filosofia negativa e positiva non può costituire due filosofie diverse, poichè non vi può essere che una sola filosofia; e Schelling, invece di mantenerle divise, avrebbe dovuto cercare piuttosto il legame che unisce queste due parti, e dare un'unità alla scienza. Secondo, che Schelling, ben lungi dal provare o dal passare filosoficamente al suo esistente, insta perchè si ammetta un *atto libero* della volontà: quasichè la volontà potesse negare il suo consentimento a ciò che vede evidente, o ammettere ciò che a lei pare assurdo. Quest'atto della volontà rassomiglia molto all'intuizione intellettuale della sua prima filosofia; e come allora ei negava il senso filosofico a chi trovava a ridire alla sua filosofia della natura, così ora può accusare di mala volontà chi non vuol ammettere il suo fantastico sistema. Finalmente, che la sua costruzione della divinità è per lo meno inutile, poichè egli non può passare dalla medesima necessariamente alla creazione del mondo, e per ciò si richiede un atto libero della volontà divina, dal quale tanto valeva l'incominciare dogmaticamente. Tutto il resto, sebbene mostri nel suo autore una profonda erudizione, e contenga delle ricerche ingegnose sulla storia primitiva dei popoli e sulle mitologie, non ci pare meritar per nulla il nome di filosofia, e l'immaginazione vi ha troppa parte perchè possa valer come storia.

Da questo quadro conciso della filosofia tedesca da Kant in poi, ciascuno può vedere come essa sia non solo razionalista, ma come tenda inevitabilmente all'idealismo. Anche quando Schelling promulgava il sistema dell'identità, egli partiva dall'io di Fichte, come Hegel parte dalla pura idea. Quindi anche Michelet nella sua storia degli ultimi sistemi in Germania li divide in tre classi: quelli dell'idealismo subiettivo, Kant e Fichte; dell'idealismo obiettivo, Schelling; e dell'idealismo assoluto, Hegel. Ove si vede che l'idealismo è il carattere dominante di tutti. Il solo Herbhart e Beneke si scostarono da questo cammino; il primo cioè, restando fedele al kantismo, cercò di dare maggior valore all'incognita obiettiva della scuola, combinando colla medesima la monadologia di Leibnitz; ma col suo sistema riuscì piuttosto a mettere in dubbio le idee metafisiche *a priori*, che a rischiarare la parte che l'obiettivo ha nella cognizione. Beneke poi, forse l'unico in Germania, seguì intieramente l'empirismo lockiano, arricchendo solo la psicologia di importanti vedute applicate alla pedagogia e alla morale, ma non riuscì in alcun modo a far proseliti e a stabilire una scuola. Ora però questa tendenza idealistica, spinta al suo estremo in Hegel, fece sorgere la critica e la reazione, a cui Schelling stesso diede la prima spinta, e che caratterizza la tendenza attuale della filosofia in Germania.

Fu questa una delle ragioni che ci ha fatto intraprendere la traduzione della presente storia

della filosofia del signor Schmidt, quantunque non siamo per nulla partigiani delle sue dottrine. Gli storici della filosofia partono ordinariamente da un dato sistema, sui princìpi del quale giudicano ordinariamente tutti gli altri; il signor Schmidt, invece, parte dallo scetticismo dogmatico, e con esso vien criticando successivamente le varie scuole che han figurato nella storia. Egli adotta la prima parte della nuova teoria di Schelling, cioè che la filosofia sinora non sia stata che negativa, e non abbia lavorato che sopra vuote idee, di cui ci ha bensì presentato un sistema coordinato e necessario, ma che non giunse mai alle cose o a cogliere il vero esistente. Il nostro autore non ammette poi una seconda filosofia positiva, ma sostiene anzi che l'unico ufficio di questa scienza è di progredire sulla strada che ha battuta sinora, e di giugnere sino al termine delle sue astrazioni. Per tutto il resto, cioè per quanto vi ha di reale, ci dobbiamo contentare del puro empirismo e della testimonianza dei sensi, oppure, per le idee religiose, del sentimento e della fede. Ma questo regno dei sensi e del sentimento non ha alcun legame colla filosofia, anzi sta con essa in aperta contraddizione. Per lui l'*assoluto* che la filosofia va cercando, e che forma la base d'ogni sistema, non è già il fondamento ultimo delle cose, nello stesso tempo che è l'idea fondamentale e necessaria del nostro pensiero, ma non lo è che di quest'ultimo. Esso costituisce l'idea la più generale e astratta a cui possiamo giugnere, e dalla qua-

le deduciamo poi tutte le altre (1); ma non è che una forma del pensiero, una astrazione logica, che è bensì la base necessaria di un intero sistema di idee, ma da cui però non possiamo dedurre nulla di esistente e di reale. Abbiamo chiamato questo sistema scetticismo dogmatico, perchè con esso non cercasi di gettar il dubbio sulle varie dottrine filosofiche, ma di restringere il campo della filosofia e di fissarne i limiti, abbandonando tutto il resto al puro senso comune e all'esperienza.

Ora ci si potrebbe chiedere se un tal sistema scettico dell'autore non pregiudichi alla esposizione sincera delle altrui dottrine, e la ragione per cui abbiamo fatto scelta di questa storia. Diremo dunque brevemente e delle doti della presente opera per giustificare il nostro lavoro, e dei difetti della medesima, perchè ognuno possa meglio comprenderne lo spirito, e non venire da essa tratto in errore. Nel periodo critico in cui viviamo, e in cui non è dato ad alcun sistema filosofico conosciuto sinora di regnare esclusivamente e senza contrasto, il punto di vista critico o scettico del nostro autore ci parve più conveniente e meno parziale di quello di tanti altri scrittori della storia della filosofia, che partono da un dato sistema particolare, e da quello giudicano di tutto il resto; per cui la filosofia appare sempre nelle lor mani come una scienza completa e finita di cui essi hanno pronun-

(1) Odoardo Schmidt, *Über das Absolute und das Bedingte*, 1833.

ziata l'ultima sillaba. Se la dottrina del signor Schmidt, data come assoluta, non può servire gran fatto alla filosofia, chè essa restringe e impiccolisce di troppo, è però opportuna per provare che la scienza non è giunta al suo termine, e per rilevare ciò che manca ai varii sistemi che la storia ci presenta successivamente. — Egli, inoltre, avendo fissata l'idea fondamentale che costituisce la filosofia, vale a dire la ricerca dell'assoluto, seguendo questa guida, dà un'unità e un legame a tutta la storia della filosofia, e ne esclude l'eterogeneo e ciò che non ha a fare con questa scienza. Non occupandosi che dei sommi princìpi e del fondamento dei varii sistemi, la brevità dell'opera non pregiudica per nulla alla chiarezza. Poichè, se vi ha scienza che sia suscettibile di questi sunti è certamente la storia della filosofia, che si può ridurre all'esposizione dei princìpi e delle idee generali, non occupandosi delle conseguenze che se ne sono dedotte, giacchè in generale queste sono sempre dedotte rigorosamente e logicamente, e il difetto sta sempre nelle premesse o nel principio; e questo appunto si deve esaminare. La poca utilità e la confusione della più gran parte dei ristretti e anche delle storie della filosofia pubblicate in Italia, deriva appunto da ciò che gli autori delle medesime non aveano alcuna idea chiara della scienza, e hanno voluto affastellare una quantità di nomi inutili, di date, di notizie biografiche, di dottrine politiche, morali, e persino fisiche e astronomiche, che servono solo a far perder

di vista le idee fondamentali e l'andamento progressivo della scienza. L'onore di aver presentata la storia della filosofia come una scienza unica e progressiva, non come un amalgama di sistemi che si contraddicono tra di loro, spetta a Hegel; e le sue lezioni sulla storia della filosofia saranno sempre uno dei titoli più durevoli della sua fama. Il nostro autore, quantunque in un quadro più ristretto, ha seguìto lo stesso metodo, e quindi anche per questo crediamo utile di presentarlo come modello in questo genere di lavori.

Un terzo pregio finalmente si è, che il sistema preconcetto dell'autore non gli fa travisare le altrui dottrine, ond'egli espone con esattezza e coi loro tratti naturali le varie scuole filosofiche sì antiche che contemporanee. È bensì vero che nel leggerlo si deve essere avvertito di non confondere l'esposizione coll'interpretazione che egli sovente vi aggiunge, e molto meno colle critiche che la seguono. Ma, fatta questa separazione, che è facile eseguire conoscendo i princìpi dell'autore, ciascuno si potrà fare una idea chiara dei princìpi caratteristici e fondamentali di ogni sistema, anche rigettando le viste dell'autore. Con questa va pur del pari un'altra dote, non tanto facile a trovarsi negli autori tedeschi, massime di filosofia, voglio dire la chiarezza di stile. Di una quantità infinita di libri filosofici pubblicati e che si pubblicano in Germania, sono ben pochi quelli che potrebbero passare nelle altre lingue di Europa con isperanza di suc-

cesso. Quando dunque se ne presenti uno, che ad altri meriti unisca pur questo, ancorchè non nel grado che si vorrebbe dal nostro pubblico, convien pur accettarlo, non fosse altro, per ovviare il rimprovero che i filosofi tedeschi hanno sempre sulla bocca, non solo per tutti gli stranieri indistintamente, ma pei loro stessi avversari nazionali, quello cioè che non li hanno capiti.

Più importanti però da notarsi sono, per chi vorrà leggere la seguente opera, i difetti che noi in essa troviamo, per non lasciarsi indurre da questi in errore. Abbiamo già superiormente esposto in generale il sistema del nostro autore, il quale consiste nel sostenere che la filosofia non è che un sistema di idee logiche ed astratte, a fondamento delle quali siamo costretti a porre un' idea o concetto supremo, vuoto però e meramente subiettivo come tutti gli altri. Da questa dottrina dello Schmidt deriva il principale suo errore, di pretendere cioè che tutti i filosofi sia dell' antichità, sia moderni, parlando dell' *assoluto* non abbiano parlato che di un puro concetto, non mai di un fondamento assoluto e reale delle cose. Conformemente a ciò egli cerca nelle sue spiegazioni di tirare tutti i varii sistemi a questo senso, sì l' indeterminato o l'acqua di Talete e la sostanza di Spinoza, come il generale o le idee di Platone e l'assoluto di Schelling. E parlando di quest' ultimo e di Hegel, che sostengono l' identità del subietto e dell' obietto, dice che ciò si verifica appunto nel suo

concetto supremo logico, perchè non è nè l'uno nè l'altro. Questa osservazione ha quasi l'apparenza di un'ironia, ma in ogni modo è facile ad ognuno il rilevare l'assurdità sì di questa, come di tutte le altre interpretazioni di simil genere. Queste sue spiegazioni sono egualmente in contraddizione colla divisione stessa che egli fa della storia della filosofia, sviluppata sì nell'introduzione, che in tutto il seguito dell'opera; cioè della filosofia antica, che cercava il fondamento supremo nell'obiettivo o nel reale; della moderna, che cerca questo fondamento più nel subietto e nel pensiero; e della più recente, che lo cerca nella riunione o nell'identità di tutti due. Se fosse vero il principio del nostro autore, non vi sarebbe più alcuna divisione a farsi nella storia della filosofia. Egli stesso è costretto a confessare di quando in quando che i filosofi hanno inteso parlare di un principio reale, e che le loro ricerche erano dirette al medesimo, quantunque poi pretenda che questa non fu in loro che un'illusione, e cerchi di applicare le loro espressioni al suo concetto logico. In un tratto si potrebbe pure rimediare a questo difetto dello Schmidt, rivolgendo questo suo metodo contro di lui, cioè applicando quanto egli dice del suo concetto assoluto all'assoluto reale, o almeno all'identità dell'essere e del pensiero.

Nè egli si contenta di interpretare quanto dissero i filosofi dell'assoluto alla sua maniera, ma sostiene che essi, volendo o non volendo, non poterono parlare che di un assoluto logico, il solo che

sia accessibile alla filosofia; che questa scienza non può mai giugnere a nulla di reale, e che deve restringersi al campo del puro pensiero. Se egli si fosse contentato di dire che la filosofia non è ancor giunta a dimostrare il passaggio dal pensiero all'essere, dall'assoluto o infinito al finito, a combinare l'infinito reale coll'esistenza di esseri finiti e limitati, senza che questi siano assorbiti intieramente dal primo; in una parola, a dire che la filosofia non è ancor compita e che le restano a fare molti passi ulteriori, noi sottoscriveremmo volentieri a questa sentenza. Ma quando pretende dedurre dalla natura stessa della filosofia, che essa non potrà mai giugnere ad ottenere questo risultato, che deve eternamente restare nel campo del puro pensiero e della logica, allora noi non possiamo ammettere la dottrina dello Schmidt, a meno di non rinegare tutta la filosofia passata e di rinunziare intieramente a tutte le ricerche filosofiche. Chi mai vorrebbe occuparsi di filosofia quando essa si riducesse a un puro giuoco di concetti, e fosse convinta di non poter mai uscire dai medesimi, o che le sue ricerche non dovessero avere alcun valore sul mondo reale e sulle idee religiose? Noi dunque non accettiamo la critica dello Schmidt se non nel primo senso, cioè come prova che resta a fare ancor qualche cosa in filosofia, come in tutte le altre scienze.

Ora dobbiamo toccare di un punto più delicato, che volontieri avremmo passato sotto silenzio, se non fosse divenuta la maniera comune con cui una

certa classe di scrittori sogliono combattere oggi giorno, non un sistema o l'altro, ma l'intera filosofia. Per essi non trattasi più di esaminare o di discutere i principi della scienza, ma solo le pretese conseguenze a cui essa conduce, che, a loro credere, non sono niente meno che la distruzione di ogni moralità e di ogni idea religiosa; e tutto questo viene appunto dal panteismo, a cui la filosofia moderna conduce necessariamente. Jacobi fu il primo a sostenere che ogni filosofia conseguente a sè stessa deve finire in questo sistema, e che quindi essa distrugge ogni idea morale e religiosa. Noi potremmo ammettere la prima parte qualora si vada d'accordo sul vero significato del panteismo, ma neghiamo apertamente la seconda, cioè le conseguenze che se ne vogliono dedurre. Il panteismo, come pretendono gli avversari, non consiste già nell'assorbire Dio nell'universo, l'infinito nel finito, nel predicare l'universo, o l'insieme degli esseri finiti, come Dio; questo sistema non sarebbe che il materialismo del secolo passato, e il puro ateismo. Il panteismo fa piuttosto il contrario, cioè assorbe il finito nell'infinito; e la difficoltà in questo sistema è appunto di mantenere il loro valore relativo agli esseri finiti. Esso non può quindi in alcun modo confondersi coll'ateismo, nè si possono attribuirgli le conseguenze di quest'ultimo. Esso ammette un'attività, una ragione infinita che si sviluppa necessariamente nel tempo e nello spazio, in una varietà infinita di esseri successivi e limitati

che compaiono per sparire di nuovo e far luogo ad altri. Distruggete coll'immaginazione tutti questi esseri finiti, e resterà l'essere infinito da cui derivano, la sorgente che non si esaurisce mai, questo centro da cui parte la vita, che non si può restringere in alcuna delle parti finite, nè nel loro insieme, e che quindi si deve a ragione chiamare Dio. Il mondo senza Dio sarebbe una serie di effetti senza causa, come Dio senza il mondo non sarebbe che l'essere indeterminato senza attributi. Se un tale sistema non si vuol chiamar panteismo, per le false idee che si sono legate a questo nome, si chiami sistema della *immanenza* di Dio nello spirito umano e nella natura; ma esso non avrà mai certamente alcun rapporto coll'ateismo. Diremo di più, e questo sembrerà forse un paradosso, che il deista volgare, che vuol applicare alla divinità le categorie finite di personalità, di volontà, ec., è ben più facile che, trovandosi in contraddizione con sè stesso, si getti nell'ateismo, di quel che il filosofo convinto del primo sistema e che quindi ha un'idea conveniente della divinità. Il cristianesimo ci dice bensì che vi sono tre persone nella natura divina, ma non disse mai esservene una sola, e con ciò volle farci conoscere che con questo vocabolo vuol esprimere qualche cosa di diverso dell'idea attaccata alla persona umana. Le profonde ricerche degli scolastici, di Erigena, di Occamo, di sant'Anselmo sulla natura divina, sui di lei attributi, sui misteri cristiani, si accostano ben più all'immanenza divina, che

il modo superficiale dei deisti moderni. Non parleremo di tutti i mistici del medio evo fino a Giacomo Böhme, nei quali per fermo il sentimento religioso predominava su tutti gli altri, e nei quali si trovano le stesse idee che ora si rimproverano alla filosofia tedesca. Certo, il primo modo di manifestarsi della divinità nello spirito umano e al senso volgare è sotto le forme di personalità, e noi ci guarderemo bene di tendere a distruggere o ad abbassare questo pio sentimento in chi non può elevarsi più in alto; ma chi si sente chiamato a penetrare più addentro nella natura divina, chi può elevarsi alle idee assolute, non potrà contentarsi di quel primo grado di conoscenza, e cercherà di formarsi delle idee sempre più elevate della divinità. Nè vi è bisogno di considerare questi due modi di vedere come contradittorii, e di voler distruggere quello della scienza in favore di quello del sentimento; l'uno non è che il primo grado per passare all'altro, ed è sempre la stessa idea dell'assoluto che si manifesta da prima nel sentimento, che ha bisogno di forme determinate, per elevarsi di poi nella scienza alla sua vera forma razionale.

Queste osservazioni devono servire a ridurre al giusto loro valore i rimproveri continui che il signor Schmidt fa alla filosofia, di condurre necessariamente al panteismo, e di distruggere l'idea di un Dio personale e flessibile alle nostre preghiere. L'esistenza di un tal Dio, va egli dicendo, non può essere provata dalla ragione, ma solo venirci

suggerita dal sentimento religioso, e dalla fede; l'assoluto a cui tende la filosofia, e che ella cerca di identificare col Dio della religione, sta anzi in contraddizione con quest'ultimo, e ne esclude l'idea. Ora, per salvare la filosofia e la religione, egli pretende di dividere intieramente la sfera dell'una da quella dell'altra, e che non debbano avere alcun rapporto nè legame tra di loro. A cosa egli riduca la filosofia per ottenere questo scopo noi lo abbiamo già veduto superiormente; e certo essa non sottoscriverà mai a queste condizioni a meno che non voglia cambiarsi in un puro gioco di parole. Ma cosa poi debba guadagnare la religione, separandosi intieramente dalla filosofia, rigettando del tutto la ragione, e non fondandosi più che sopra un sentimento oscuro e sopra un'autorità che non può provare sè stessa, noi non lo vediamo gran fatto. Certo, se egli vuol mantenere l'idea di Dio nei limiti ristretti del sentimento e sotto le categorie finite dell'intelletto, essa non si accorda colle ricerche della filosofia sull'assoluto, sull'ultimo fondamento sì delle cose, che del pensiero; ma questa non è una ragione per negare quest'ultimo e ridurlo ad un vuoto concetto, ma ci deve spingere piuttosto a cercare di innalzare le ispirazioni del sentimento all'altezza delle idee della ragione; persuasi che in ciò la vera religiosità non corre alcun pericolo. Qui pure, come abbiam fatto superiormente, non si ha che a rivolgere l'argomento per confutare il signor Schmitd; vale a dire, che se egli è

vero che questi due generi di idee non possono stare insieme, noi saremmo inclinati a dubitare piuttosto dell'esattezza delle prime, che del valore e della realtà delle seconde, e a dare la preferenza alla ragione sopra il sentimento e sopra i sensi medesimi, giacchè, rigettando la ragione, anche la testimonianza delle altre fonti perde intieramente del suo valore, e ricadiamo nello scetticismo o nel materialismo. A meno che non si tenga con molti che, chiudendo volontariamente gli occhi, si corra meno pericolo di smarrire la via andando a tastone e valendosi delle sole mani.

Aggiungeremo ancora che, sebbene la ricerca dell'*assoluto* sia appunto ciò che costituisce l'essenza della filosofia, e questa idea dando un'unità a tutta la storia della medesima sia eccellente per un ristretto, pure, limitandosi a questo sol punto in una storia più estesa, essa presenterebbe di tempo in tempo un aspetto troppo arido, e saremmo costretti ad escludere dalla medesima molti autori che pur hanno un merito filosofico, anzi a trascurare degli interi periodi, come fa lo Schmitd col periodo alessandrino, con quello della scolastica e con quello della rinascenza. La ricerca di ciò che vi ha di necessario sia nel pensiero umano, sia nella natura, nella morale, nell'estetica e nella religione, sebbene si fondi su quella prima idea dell'assoluto, deve pure, dall'altro lato, appoggiarsi all'esperienza e all'osservazione, e la filosofia non fa che rilevare ciò che vi ha di necessario sia nel pensie-

ro, sia nei materiali somministrati dal secondo fonte di cognizione. Egli è quindi dovere dello storico della filosofia il seguirla anche nelle applicazioni particolari di questi varii rami.

Premessa questa critica, noi crediamo che la lettura del seguente ristretto potrà esser utile anche in Italia, e ciò particolarmente, onde riassumerci, per due vantaggi che se ne potranno cavare. Primo da esso si rileverà che la storia della filosofia non è un'amalgama di sistemi incoerenti e che si distruggono tra di loro, ma che essa ha un'unità costante, e che da' suoi primordi fino a noi è andata progredendo. E, come Hegel il primo rilevò questo carattere della filosofia, ci sia permesso di inserire un passaggio della conclusione della sua storia: « Ora a questa altezza è giunto lo spirito
» del mondo: l'ultima filosofia da noi promulgata è
» il risultato di tutte le anteriori, nulla si è per-
» duto, tutti i princìpi sono riconosciuti. Questa
» idea concreta è il risultato delle fatiche dello spi-
» rito per quasi duemilacinquecento anni da Tale-
» te fino a noi. Per far nascere la filosofia del no-
» stro tempo vi abbisognò di un sì lungo corso di
» tempo.... Questo lavoro dello spirito umano nel-
» l'interno del pensiero è parallelo con tutti i gradi
» di sviluppo della realtà. Niuna filosofia può an-
» dare più in là che il suo tempo. La storia della
» filosofia è ciò che vi ha di più intimo nella storia
» del mondo; le filosofie speciali non sono già pro-
» dotti della moda o eruzioni fortuite, ma sono la

» conseguenza necessaria del progresso dello spi-
» rito, anzi sono la stessa filosofia nel suo svilup-
» po storico e nella sua manifestazione ». Un esempio di questo progresso che ogni gran sistema fa fare alla filosofia noi lo abbiamo veduto in ciascuno dei quattro gran genii che illustrarono la moderna filosofia tedesca. Hegel però, dopo di avere ammesso il progresso fino a lui, ebbe il torto di volerlo arrestare, e di darci il suo sistema come il compimento assoluto di questa scienza. Ma è questo il difetto di tutti i grandi autori di un nuovo sistema in filosofia, anzi anche dei più mediocri, di voler far credere sempre di aver posta l'ultima pietra all'edifizio; pietra che poi si cambia nel sasso di Sisifo e rotola di nuovo a basso.

L'altro vantaggio quindi che si potrà cavare dalla critica del nostro autore, sarà quello di convincerci che la filosofia non è ancor giunta al suo termine, nemmeno in Hegel, e che le restano ancora molti passi a fare. Essa è una scienza che progredisce come tutte le altre, e come progredisce lo spirito umano in generale; e siccome nè questo nè alcuna delle scienze in particolare si può dire compita, così non lo è nemmeno la filosofia, che si lega, più che non si crede, a tutto il resto dello scibile umano. Se questa convinzione impedirà forse d'ora innanzi la creazione di nuovi sistemi e la formazione di una scuola (mira ambiziosa a cui hanno inteso il più sovente i loro autori), non impedirà però il progresso della scienza a cui si rivolgeran-

no gli sforzi comuni; e chi potrà aggiugnere ad essa una verità e farle fare un passo, si crederà aver fatto abbastanza. Così ora nelle altre scienze d'osservazione i loro cultori si contentano di aggiugnere qualche scoperta, rinunziando alla pretesa di creare nuovi sistemi. Questo è il risultato che la critica deve avere anche per la filosofia qualora non traligni nello scetticismo o nella pretesa di limitare la scienza, come fa nell'autore di questo ristretto.

Ora la filosofia in Germania, come abbiam detto, sembra giunta ad un periodo di sosta e di critica sopra sè stessa, periodo necessario e che s'incontra ordinariamente dopo i gran movimenti sia intellettuali, sia politici. Anzi le idee industriali e civili che dopo il 1830 si sono sviluppate in Germania, e il bisogno di applicare gli immensi risultati della speculazione alla realtà della vita, hanno diminuito alquanto l'interesse generale per la filosofia astratta. Le pompose promesse che ogni sistema faceva di chiudere la scienza, e che poi si trovavano deluse, anche nell'ultimo sistema, fecero sì che molti abbandonarono questo campo per gettarsi nelle scienze di fatto e di osservazione; così avvenne a Leibig, che esprime questo suo cambiamento nella prefazione alla sua eccellente chimica organica. Ma la filosofia sarà sempre un bisogno dello spirito umano, e lo scopo più nobile della sua ragione. La critica attuale non può dunque tendere ad abbassare, e meno ancora a distruggere la filosofia, ma solo a renderci conto dello stato attuale della medesima,

e farne, per così dire, l'inventario, onde preparare il terreno a nuovi progressi. Anzi, come non vi ha critica puramente negativa e che non parta da un principio e non cerchi di rimediare alle mancanze conosciute, così gli scrittori che hanno incominciato a criticare il sistema di Hegel, hanno pur tentato di suggerire, sebbene non con molto esito, ciò che ci resterebbe a fare. Per non ripetere quanto abbiam detto della nuova filosofia di Schelling, e del suo ricorso al misticismo e alla fantasia, per portare aiuto alla filosofia, perchè noi crediamo questo metodo fatto piuttosto per distruggere, che per giovare alla scienza, diremo che i tentativi critici fatti da altri scrittori si possono ridurre alle due seguenti classi, che noi qui infine ci proponiamo di esaminare brevemente.

La prima classe è di coloro che vogliono continuare sulla stessa via percorsa da Kant in poi, cioè quella dell' idealismo, e pretendono che questa stessa, spinta al suo termine, potrà rivelarci il passaggio necessario all' obiettività. La filosofia non essendo che la scienza dell'assoluto e del necessario, non deve fondarsi che sul puro pensiero, rigettando tutti gli elementi esterni; ma questo pensiero ha ancora dei lati che non si sono rivelati. Noi abbiamo già accennati superiormente i nomi di Weiss e di Fichte il giovine, che, ritenendo il metodo di Hegel, tentano di introdurre nel medesimo le idee della personalità divina e della continuazione di quella dello spirito umano. Ma questi tentativi non

ebbero sinora gran riuscita, perchè queste idee sono in contraddizione col metodo hegeliano, al quale converrebbe da prima rinunziare o mostrarne la fallacia. Più profondi e di maggiori speranze ci sembrano i lavori di Braniss (1) e di Fischer (2), ai quali sembra pure accostarsi presentemente il signor Gabler (3), discepolo e successore nella cattedra di Hegel. Essi, invece di partire dalla pura idea, cioè di considerare l'assoluto come la suprema idea, vogliono partire dall'*azione*, dalla forza, dalla volontà. L'idea pura, dicono, non potrà mai uscire da sè stessa, e passare a realizzarsi al di fuori, senza un atto *(thun)*, una volontà, da cui solo può venire il reale. Sotto un nuovo aspetto è il rimprovero che Aristotele faceva alle idee di Platone, alle quali, secondo lui, mancava l'energia e la forza del movimento. Noi crediamo giusto questo pensiero se i loro autori, per una mal intesa semplicità sistematica, non cadessero nell'errore opposto di voler partire dalla pura azione senza l'idea. L'assoluto unisce in sè non solo l'*idea* e la *forza*, ma si deve inoltre aggiugnere al medesimo anche il concetto di *sostanza*. Di fatti, come è egli possibile di concepire una forza che non abbia in sè anche un'idea, alla realizzazione della quale, avvertitamente o no, essa tende? e come si può poi concepire una forza e un'idea che non si appoggi-

(1) Braniss, *Systeme der Metaphisik;* 1834.
(2) Fischer, *Wissenschaft der Metaphisik;* 1834.
(3) *Die hegelsche Philosophie.* Berlino, 1843.

no a qualche cosa, che non suppongano una sostanza? Il sistema che il signor Krug chiamava sintetismo trascendentale, e che egli ancora, legato alle idee kantiane, non applicava che al subietto, dicendo che a questa idea, per quanto isolata si voglia tenere, va sempre unita anche quella di un obietto, di una sostanza a cui si appoggia e in cui si manifesta; ci pare che abbia tanto più valore e che sarebbe stato giudicato più favorevolmente se il suo autore l'avesse applicato all'assoluto, e si fosse elevato a questa regione, ove Schelling ed Hegel hanno trasportata la filosofia. Se alla sostanza di Spinoza si rimprovera da Hegel l'essere morta e senza vita, l'idea di quest'ultimo non basta per animarla e imprimerle il movimento, ma vi ha bisogno inoltre di aggiugnervi la volontà o la forza. Questi tre concetti della triade divina non si possono separare tra di loro, nè l'uno o l'altro da sè basta a darci l'idea completa dell'assoluto, che non risulta se non dall'unione di tutti e tre.

Ma se l'idea dell'assoluto forma la base di ogni filosofia, se essa è l'elemento innato che sta nel fondo della ragione umana, se solo pel lume che essa getta possiamo comprendere tutte le altre cose, è egli possibile il restringere la filosofia a quest'unica idea e al di lei sviluppo, prescindendo dal suo legame col finito, e non facendo alcun conto delle cognizioni che questo ci somministra? In una parola, le pretese della scuola tedesca da Kant ad Hegel di mantenere la filosofia in questa pura regio-

ne dell'idealismo e dell'*a priori*, sono esse legittime? Ma se la filosofia non fosse fondata che sulla ragion pura, come mai il primo uomo che si è posto a filosofare non ne ha saputo tanto quanto Hegel, e perchè vi ha egli una storia della filosofia? L'idea stessa dell'assoluto non può svilupparsi che gradatamente, e dall'acqua di Talete all'idea di Hegel vi ha una gran distanza. Ma oltrechè questa idea non si sarebbe mai rivelata all'uomo senza la cognizione empirica del finito, essa stessa, mantenuta nella sua regione astratta, sarebbe di poco vantaggio, e la filosofia si ridurrebbe a ben poca cosa. Ogni filosofo ha sempre tentato di dedurre da questa idea il mondo e il finito, le leggi della morale e dell'estetica. Ora questa deduzione è ella legittima e possibile senza la cognizione sperimentale della natura, della psicologia, della storia? La filosofia, in vero, si distinguerà sempre dallo studio sperimentale della natura, della storia e della stessa psicologia, perchè negli oggetti di queste scienze essa non considera che le leggi generali e necessarie che le governano, ma non le sarebbe però mai possibile di dedurre e di conoscere queste stesse leggi se non si valesse delle cognizioni empiriche e sperimentali che queste scienze ci somministrano.

Questi pensieri guidarono la seconda classe di critici che recentemente sorsero contro la filosofia di Hegel. Persuasi che la tendenza idealistica siasi spinta sino agli estremi, e che non vi sia più nulla

a guadagnare proseguendo su quest'unica via, vogliono che ad essa si unisca e si leghi il metodo empirico e *a posteriori*. La così detta filosofia positiva di Schelling diede pure la spinta a questo movimento, quantunque nè il metodo nè le conseguenze non si rassomiglino per nulla. Noi qui non ricorderemo che due scrittori segnalati sopra degli altri. Trendelemburg, nelle sue ricerche logiche (1), sottopone ad un esame severo la logica di Hegel, come il fondamento di tutto il sistema, e mostra come la pretesa deduzione delle categorie *a priori*, e di tirar tutto dal puro pensiero, non è che un'illusione, e come, mentre si crede di creare, si approfitti delle imagini ricevute e delle cognizioni acquistate altrove. L'esperienza e la speculazione, secondo questo scrittore, devono unirsi a formare la vera filosofia. Cogli stessi princìpi procede il signor Exner, e sottopone la psicologia di Hegel ad un eguale esame (2). Egli fa vedere cioè, come il voler dedurre dal pensiero astratto e non dall'osservazione della coscienza le facoltà dello spirito umano, conduca a degli assurdi e a delle discrepanze nella scuola stessa, che non dovrebbero avvenire nel movimento necessario del pensiero; egli mostra come la perpetua tricotomia, usata dalla scuola, non trovi una giusta applicazione nella pratica, e àlteri la realtà delle cose. Ricorderemo qui pure, quantunque si scosti dal metodo dei due antecedenti, il

(1) Trendelemburg, *Logische Untersuchungen*. Berlino, 1840.
(2) Exner, *Die Psycologie der hegelschen Schule*. Lipzia, 1842.

signor Chalibäus, autore di un'eccellente storia della filosofia da Kant ad Hegel (1), che ha avuto in poco tempo l'onore di tre edizioni. Egli nella conclusione dell'opera osserva come la scuola tedesca sia riuscita ad un puro idealismo, non avendo altro considerato che la sola forma e l'attività del pensiero e dell'assoluto, senza dare al medesimo un contenuto reale e sostanziale. L'*essere* stesso di Hegel non è che la più elevata forma astratta del pensiero, che non ha nulla in sè di sostanziale, e per cui tutto il movimento logico non può riuscire che a delle vuote forme. Vi ha quindi bisogno di aggiungere alla forma e all'attività assoluta anche il concetto di sostanza, se vogliamo render conto dell'esistente e del reale.

Da questa doppia critica diretta contro l'ultimo sistema della scuola tedesca, si può conchiudere che essa trovasi attualmente in un momento di crisi, e che comincia a sentire le mancanze che ha ancora in sè, ed a cercare il modo di rimediarvi. Da un lato, essa deve sviluppare e completare l'idea dell'assoluto, fondamento d'ogni filosofia. Dall'altro, dare il valore conveniente all'elemento empirico che entra sempre in ogni cognizione, o piuttosto unire i due metodi in uno, giacchè in sostanza non ne formano che un solo. Se l'idea dell'assoluto è un principio innato dello spirito umano, se le categorie necessarie hanno la loro sorgente

(1) Chalibäus, *Historische Entwickelung der Philosophie von Kant bis Hegel.* Dresda, 1843.

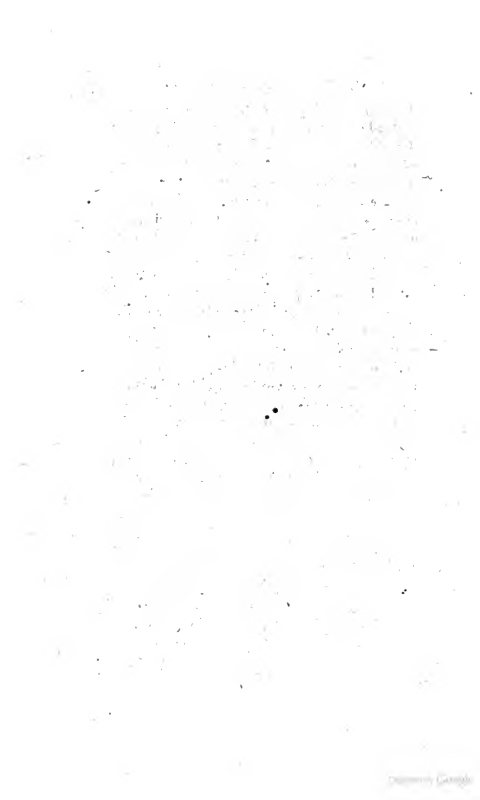
nell'intelligenza medesima, esse non si sviluppano però che mediante la cognizione empirica del finito, senza cui non avremmo mai alcuna coscienza dell'infinito. Hegel stesso riconobbe questa verità quando scrisse la sua *Fenomenologia dello spirito*, in cui mostrò come la coscienza umana si elevi gradatamente dalle percezioni alle categorie dell'intelletto, e arrivi da queste alla cognizione assoluta. Ma egli obliò poi nella sua enciclopedia di dare un posto a questa parte essenziale, o piuttosto sembrò rigettarla intieramente.

Giunti all'idea dell'assoluto, ed a conoscere in questo l'identità dell'essere e del pensiero, elevata la ragione umana al suo valore assoluto ed a considerarsi come la pura manifestazione della ragione divina, noi non possiamo arrestarci in questa profondità, e abbiamo bisogno di comprendere come da questo assoluto sia uscito il mondo e le cose finite; noi vogliamo conoscere la natura e lo spirito umano. Ora, se il passaggio dall'assoluto al finito in generale è compreso nell'idea stessa dell'assoluto, che non può stare senza il finito, la cognizione però del finito in particolare, cioè delle cose reali, noi non potremo mai acquistarla dalla pura cognizione *a priori*, nè costruire con puri concetti il mondo e lo spirito umano. Abbiamo quindi bisogno, per ciò fare, dell'esperienza e della cognizione empirica, la quale ci deve svelare il mistero della formazione dell'universo. Ma se le idee *a priori* hanno bisogno, per manifestarsi, delle cognizioni

empiriche, queste egualmente hanno bisogno delle prime, o piuttosto non vi sarebbe alcuna cognizione senza il contrasto dei due elementi. Togliete la cognizione del finito, e l'idea dell'infinito non si rivelerà mai alla vostra coscienza; togliete l'idea dell'assoluto e delle categorie dallo spirito umano, e voi lo riducete allo stato di quello dei bruti, e a non avere che un istinto e delle sensazioni isolate senza alcuna unità. Non si tratta dunque di ritornare al sensualismo del secol passato, e di ricadere da un estremo nell'altro. Oramai è riconosciuta e posta fuori di quistione, dopo Kant, la parte che gli elementi innati della ragione hanno nella cognizione umana. Ma Kant medesimo e tutta la scuola tedesca hanno ecceduto nel voler dar valore solo ai concetti *a priori* prescindendo intieramente dagli elementi empirici. Egli è vero che la preponderanza dei primi è ciò appunto che distingue la filosofia dalle altre scienze, ma il campo delle cognizioni umane non si può separare in un modo assoluto, e tutte si legano tra di loro, e non devono in fine formare che un sol regno. Convien dunque unire le due sorgenti della cognizione in un sol metodo, senza cadere per questo in un ecclettismo incoerente o nel dualismo. Se il dualismo assoluto, ossia quello che pone una distinzione assoluta tra Dio e il mondo, o una duplicità di princìpi è antifilosofico, non si può dire però lo stesso di quello che ammette nell'uomo una doppia sorgente di cognizioni, cioè l'esperienza e le idee *a priori*, e so-

stiene che la vera filosofia non può risultare che dall'unione di queste due fonti, anzi che in ogni cognizione vi hanno sempre parte, sia in un modo positivo, sia in un modo negativo, tutti due i fattori, e che, separate, nè la pura cognizione *a priori* ci darà mai la conoscenza delle cose particolari, nè l'esperienza quella del fondamento e della ragione delle cose.

Con queste osservazioni noi non intendiamo certo nè di suggerire la strada che la filosofia dovrà prendere, nè molto meno di indicare i principi d'un nuovo sistema, chè tanto non presumiamo delle nostre forze. L'unico risultato che ci siamo proposti, sia in questo breve quadro della filosofia tedesca, sia nella traduzione dell'opera del signor Schmidt, non è che il seguente: Primo, di constatare il punto a cui la scienza filosofica nel suo sviluppo progressivo è giunta sinora, e di rilevare le verità inconcusse da lei acquistate, cioè che l'assoluto è il fondamento d'ogni filosofia, e che la ragione umana non è che la manifestazione del medesimo. L'altro risultato, di provare che la filosofia non è giunta al suo termine, e che non vi può giugnere di un tratto, ma solo gradatamente come tutte le altre scienze, e che quindi lo studio della storia della filosofia è necessario ai cultori di questa scienza per potere dal punto in cui è rimasta, farla progredire senza correr pericolo di ripetere inutilmente le cose già dette da altri. Finalmente, che la direzione idealistica fu oramai spinta

al suo apice, e che ufficio della filosofia deve essere di rilevare da un lato l'elemento reale e sostanziale dell'idea assoluta, dall'altro il legame che esiste tra le cognizioni *a priori* e quelle dell'esperienza. Ancorchè questi risultati non fossero che critici e negativi, noi non crederemmo per questo di aver fatta un'opera inutile, poichè essi potranno servire e a chi desidera semplicemente conoscere lo stato attuale della filosofia nel paese in cui fu ai nostri giorni maggiormente coltivata, e a chi, sentendosi più forza e conoscendo il punto ove è rimasta la scienza, vorrà farla progredire di qualche passo. E noi facciamo voti perchè questo onore rivenga all'Italia, e perchè essa, come a chiari indizi ora mostra di voler farlo, entri nuovamente nell'aringo filosofico da essa quasi abbandonato dopo il bel periodo della rinascenza e l'infelice destino di Bruno e di Campanella.

DELINEAZIONE

DELLA

STORIA DELLA FILOSOFIA

INTRODUZIONE

I. — CONCETTO DELLA FILOSOFIA.

§ 1.° Avanti di dar principio alla storia della filosofia ci convien determinare precisamente il concetto della stessa filosofia, e ciò per due ragioni: la prima, perchè si sappia appunto di che cosa si tratta (poichè a questa voce filosofia si attaccano troppo vaghi significati), e quindi il fissarne il vero concetto serva di norma stabile per la scelta di ciò che deve entrare nella nostra storia, o esserne escluso. Volendo seguire un metodo scientifico, non deve avvenire, come soventi accade, che lo storico presenti un sistema come appartenente alla filosofia, mentre altri non ve lo comprende per nulla; come quando si tirano indistintamente nella storia della filosofia Esiodo, i padri della Chiesa, Neuton, Giacomo Bohme, con Hegel, ec. E ancorchè la determinazione del concetto della filosofia fosse arbitraria, purchè restasse permanente, sarebbe sempre meglio che non averne alcuna, o una variabile. — In secondo luogo il concetto della filosofia deve servire come fondamento e principio per la divisione e la costruzione della storia della medesima.

Ma noi non dobbiamo credere di fissare questo con-

cetto della filosofia colle determinazioni infinitamente varie dei sistemi particolari che si presentano nella storia della medesima; ciò ci avvilupperebbe in contraddizioni e in problemi insolubili, poichè in nessun'altra scienza le determinazioni del concetto, dello scopo, del metodo, ec., sono così contradittorie, quanto nella filosofia. Al modo di vedere superiore del nostro tempo era riservato il ravvisare l'unità in tutte queste apparenti contraddizioni.

Ora si vede bene che tutti i tentativi filosofici, avvertiti o no, hanno di mira l'idea di una verità e di una scienza, non quella che ci vien presentata dalle cognizioni della vita quotidiana o dai sensi, ma una scienza superiore e propriamente detta, una verità soprasensibile, che non può esser raggiunta dal rozzo uomo sensuale, ma solo dalla meditazione e dal travaglio del pensiero. Ella è una fede sublime, e si potrebbe dire una santa fede dell'umanità, la fede della ragione in sè stessa, e in un sapere superiore, in qualche cosa d'esistente in generale pel pensiero oltre le cose sensibili, la convinzione che il pensiere non è dipendente da queste, ma che deve poter arrivare ad un sapere, ad un'opera libera del pensiero, determinata solo dalle leggi e dalle forme del medesimo, ad una pura scienza razionale e immune da ogni imperfezione e mancanza, che accompagna le cognizioni sensuali. A questa idea non soddisfanno, per quanto siano sublimi, i doni della religione, poichè essi hanno qualche cosa di avventizio che rende l'uomo dipendente; ma la ragione speculativa non vuol sentir parlare di dipendenza o di grazia divina: l'uomo è padrone di sè; dice la filosofia; essa non ammette che la propria azione libera e i prodotti del proprio pensiero; quindi essa prende pure in tedesco il nome di sa-

pienza del mondo *(weltweisseit)*, in opposizione alla sapienza divina.

I caratteri che distinguono questa verità superiore dalle verità sensibili si esprimono generalmente colle categorie di *generalità, necessità* e *unità*. La cognizione sensibile non ci somministra se non il particolare, o una moltitudine di oggetti indeterminati, sempre mutevoli e limitati; ma la ragione vuol comprendere il tutto, e dare al suo sapere una sfera non limitata, ma infinita e necessaria, in modo che non vi sia nulla fuori di essa, nè possa mutarsi o aumentarsi. I sensi, inoltre, non ci fanno conoscer altro che l'accidentale e un mutevole giuoco di fenomeni, senza una necessità di successione o di legame, senza un'essenza permanente, ferma, eterna; e questa è appunto quella che cerca di preferenza la filosofia. Essa richiede una necessità del fondamento per cui esiste il particolare, e quindi un fondamento assoluto e supremo del tutto, l'essenza necessaria e eterna che si mostra in tutte le apparizioni, l'interno permanente nel mutamento esterno; e sol una può essere questa essenza necessaria, sol uno il legame necessario dell'oggetto e della sua rappresentazione; quindi una filosofia di un sol getto, non una moltitudine incoerente, come nel mondo sensibile, ove sì le cose particolari, che la loro cognizione non sono necessariamente connesse, ma le une possono stare senza le altre.

La ragione poi per cui nel presentare il concetto della filosofia, noi non abbiamo seguito alcun sistema particolare de' filosofi anteriori, ma il modo di vedere del nostro tempo, è fondata appunto nella direzione che è solito prendere lo spirito umano. Nella filosofia, del pari che in ogni sua azione, l'uomo procede da prima istintivamente, senza una coscienza determinata dello scopo e dei mezzi per

eseguire l'opera che imprende; e anche quando incomincia a renderne conto a sè stesso, la sua coscienza è sempre meno avanzata della sua azione; e sovente affatto diversa e contraria all'azione medesima. Perciò noi non troviamo negli antichi filosofi quasi alcuna coscienza dello scopo e del concetto della filosofia; e anche quelli che mostrano averne una, li vediamo seguire, filosofando, migliori e diverse idee da quelle che esprimono. Apparteneva ai progressi ulteriori della filosofia il destinguere queste due cose.

Non è poi qui il luogo di giustificare quanto e sin dove sia giusto il concetto della filosofia da me presentato; io ne ho date le ragioni in altra opera (1). Ma se esse non bastano pure a persuadere, si può prendere la mia definizione come puramente arbitraria, come una dichiarazione che io non volli scrivere se non la storia di quella filosofia che io chiamo tale, lasciando che ogn'altro intenda per filosofia ciò che gli par buono. Io credo però di avere bastantemente dimostrato che la mia definizione non è arbitraria.

Si introdusse, dopo Hegel, il costume di non premettere il concetto della materia di cui si vuol trattare, ma di lasciarlo sviluppare dialetticamente dalla stessa esposizione come risultato finale. Così pure recentemente procedè Marbach nella sua storia della filosofia. Ma in ogni esposizione si deve pure scegliere l'importante dall'indifferente, il ragionevole dall'irragionevole, l'essenziale dall'accidentale; e ciò non può farsi che per un concetto esatto che l'autore si è fatto della filosofia; ma finchè questo concetto non vien presentato, questa separazione deve parere ad ognuno arbitraria. Ancorchè la prova della definizione della filosofia dovesse risultare dall' intera opera, non si deve però tralasciare in alcun modo dal premetterla, non fosse altro, in un modo dogmatico.

(1) Vedasi *Über Begriffe und Möglichkeit der Philosophie*, 1835.

§ 2.° Le determinazioni che abbiam date sinora non sono che generali, e lasciano ancora il campo a due significati e modi di concepirle affatto contrari, e che noi possiamo chiamare cogli usati vocaboli di sistema reale e di ideale. Si tratta cioè di sapere se si concepisce quella verità superiore come una verità dell'*essere* o come una verità del *pensiero;* e se la filosofia ha per iscopo la generalità, necessità e unità dell'*essere*, o solo del *pensiero*. Il modo più ordinario e, si potrebbe pur dire, il più naturale è il realistico: poichè, se il primo e più vicino concetto della verità è sempre quello di un accordo coll'essere, così ne viene tosto l'idea che la filosofia non avrebbe alcuna verità se la generalità e la necessità conosciuta non fosse quella dell'essere, ma si trovasse solo nel nostro pensiero. Perciò il modo più comune di vedere della filosofia, particolarmente dell'antica, fu di cercare il generale, l'eterno, il necessario, che essa deve pur conoscere, non nel nostro pensiero, ma nell'*essere*. Vi ha nella realtà, nella natura, una distinzione tra l'essenza e l'apparizione, tra l'interno e l'esterno, tra l'essere vero e il non vero, tra il necessario e l'accidentale, tra il generale e l'individuale, tra il sensibile e il soprasensibile; e sebbene l'esperienza non mostri giammai che uno di questi lati, solo il particolare e l'accidentale; egli era naturale però, che la persuasione della ragione nella verità e realtà delle sue idee conducesse alla fede in una realtà superiore e soprasensibile da raggiungersi col solo pensiero. In essa il vero essere, libero dalle limitazioni del mondo sensibile, il generale e il necessario dell'idee e dell'essenza, ha la sua sede; in essa devesi pur ricercare il fondamento di ogni essere individuale, poichè i fondamenti che la filosofia deve riconoscere non devono essere puramente logici e subiet-

tivi, cioè solo per noi, in modo che pensando una cosa in un modo o nell'altro possiamo ritenerla per vera, ma devono essere fondamenti dell'essere e della cosa, quali devono esser compresi nella sua essenza e nelle idee generali. Così parimenti l'ultimo fondamento della filosofia, l'assoluto, non può essere altro che la causa suprema delle cose, si chiami poi esso Dio, sostanza o spirito, come si vuole. A questo sistema appartiene inoltre l'idea che l'unità da conoscersi non deve essere puramente subiettiva del nostro pensiero, ma un'unità dell'essere, la cognizione del vero essere stesso e dell'ultimo fondamento incondizionato di tutte le cose particolari e derivate.

§ 3.° I progressi fatti della filosofia nei tempi recenti l'hanno condotta a concepire il proprio scopo in un modo opposto all'accennato, cioè al sistema idealistico. Il generale non può avere alcuna esistenza; ogni reale come tale non può essere che particolare; un mondo soprasensibile dell'essere generale è un assurdo; anche il nostro Dio in quanto è reale, vivente e personale è un essere particolare; ora se il puro pensiero per sè stesso è incapace di conoscere il particolare se non ha la sua essenza che nella sfera del generale, il mondo della realtà o dell'essere è quindi affatto chiuso per lui. Con tutto ciò il pensiero non può rinunziare alla fede in sè stesso, alla convinzione di avere in sè la verità, ed una verità più elevata della pura cognizione dei particolari, il concetto di questa verità e della filosofia, deve quindi prendere altre forme, e la filosofia divenire in conseguenza un *idealismo;* vale a dire, essa non cerca più allora la verità in una cognizione del reale e dell'essere, ma il pensiero trova in sè stesso la misura del vero nella sua propria forma, e in quanto si crea da sè un contenuto

conforme a questa forma, come le leggi della sua natura lo costringono a fare; un sistema di concetti, che certamente in sè non presenta alcuna cognizione dell'esistente, ma che offre una classificazione secondo cui possono esser disposte le cognizioni reali che ci vengono dall'esperienza, e che comunica alle medesime l'ordine, la chiarezza e l'evidenza del pensiero, e per cui esse vengono concepite e comprese. La ragione può trovare in questo sistema di concetti tutto ciò che essa si è proposto nella filosofia. La formazione dei concetti è necessaria se avviene senza interruzione secondo le leggi della forma subiettiva. Ad ogni pensiero particolare va del pari unita la coscienza donde esso venga, e perchè debba essere così concepito da noi; ad ogni pensiero va unita la cognizione del suo fondamento, e da quelle idee generali ne vengono con necessità le particolari; e come ultimo fondamento, non certo delle cose, ma dei pensieri, ci fa conoscere l'*assoluto* e *infinito concetto* di ogni pensabile, il quale non è altro appunto che lo stesso pensiero, che così si presenta da sè stesso come necessario e chiaro (l'ultimo fondamento delle cose ci si palesa in vero anche per un'altra via diversa dal pensiero, e che parla più vivamente al cuore immediatamente, che non per mezzo di concetti astratti). In tal modo la filosofia trova l'unità, se non delle cose, almeno del sapere, in un sistema dove nessun membro può stare senza l'altro, uno deriva sempre dall'altro, e per esso solo esiste nell'unità del pensiero. Qui la scienza ha la desiderata generalità, mentre in questa guisa il pensiero esaurisce sempre tutto il pensabile, e mentre così la filosofia cerca solo nel regno del pensiero quel mondo soprasensibile in cui essa trova la sua patria, andando così in traccia dell'unità, della necessità e della verità, non in un con-

tenuto esterno, ma solo nella perfezione della propria forma, e portando in sè il proprio contenuto senza bisogno dell'accordo coll'esteriore; il pensiero guadagna in tal modo, e solo così, quell'assoluta libertà e indipendenza che forma l'ultimo scopo e la suprema idea della ragione speculativa (1).

Qui non è il luogo di sviluppare le prove della necessità di questo concetto della filosofia. Io le ho già date nell'opera citata: *Sul concetto e la possibilità della filosofia*, e nell'altra: *Dell'assoluto*, 1833.

§ 4.° Un terzo modo di vedere, o un terzo sistema di filosofia, che non è se non la sintesi di tutti due gli antecedenti, è quello dell'*assoluta identità*. Nato nel periodo filosofico a noi più vicino, esso si trova ancora in pieno vigore, e sembra destinato a dare l'ultima forma alla filosofia. Secondo questo sistema, ciò che serve di fondamento sia al mondo obiettivo, sia alle idee subiettive dello spirito umano, non è che lo stesso essere assoluto, in cui i due ordini di fenomeni si confondono insieme, o piuttosto vi esistono in un modo assoluto e indistinto. Lo spirito umano è però sempre il solo campo in cui viene a coscienza questa identità, ed ove si manifesta l'assoluto in un modo subiettivo; ma questa manifestazione non è più, al dire di questa scuola, un puro

(1) Ci eravamo proposti di aggiogoere varie oote al testo del nostro autore per coofutare sia le ioterpretazioni che egli dà ai varii sistemi filosofici, sia la sua dottrioa scettica, che domina tutta l'opera; ma ci siamo accorti che in tal modo avremmo dovuto moltiplicare troppo queste note, e ripetere le stesse cose troppo sovente. Abbiamo qnindi creduto meglio di esporre e di combattere il sistema dell'autore nella nostra prefazione, e prendendolo nel soo iusieme. Se il lettore ha avuta la pazienza di leggere quella prefaziooe potrà da sè fare le ammende oecessarie alla storia del signor Schmidt, e meglio ioteuderoe il cootesto.

(Nota del traduttore.)

fenomeno individuale e personale, ma mediante l'intuizione intellettuale, o la pura speculazione, viene innalzata ad un valore assoluto, e quindi identificata colle leggi del pensiero e della ragione divina. L'idealismo, giunto all'estremo suo apice in Fichte, toccava di già nell'idealismo trascendentale, al sistema dell'identità. L'io di Fichte non era più l'io personale e individuale di Cartesio, ma una pura manifestazione dell'assoluto. Schelling però vidde questa manifestazione dell'assoluto anche nel mondo obiettivo, e la disse identica colla prima; ma la prova di questa identità non si appoggiava che sopra una specie di intuizione o di ispirazione. Hegel pretese dimostrare questa identità, che egli ravvisò nell'idea assoluta, equivalente per lui all'essere assoluto. E qui nuovamente il lato subiettivo e le pure forme logiche tornano ad essere predominanti, poichè la filosofia, a nostro credere, non può mai uscire dalle medesime, o almeno finora non ha ancor sciolto il gran problema del passaggio dalle forme obiettive del pensiero alle forme obiettive dell'essere, quantunque vi si vada continuamente accostando senza poterlo raggiugnere. Queste tre vie, che può seguire, e che ha seguito in fatti la filosofia, ci somministreranno la partizione naturale della sua storia. Esse si succedono nell'ordine da noi indicato, nè possono essere in maggiore o minor numero; presentano quindi il tipo necessario su cui corre la storia della filosofia. Questa partizione sarà da noi più diffusamente sviluppata qui sotto nella terza parte di questa stessa introduzione.

II. — SCELTA DELLE MATERIE.

§ 5.° Nel concetto da noi dato della filosofia abbiamo pure una norma fissa e precisa per distinguere esattamente ciò che appartiene alla filosofia o no, e quindi per conoscere ciò che negli avvenimenti della storia umana deve entrare nella storia del pensiero speculativo o esserne escluso.

Fra le scienze e le cognizioni umane quelle che hanno per iscopo lo studio del mondo reale non possono dirsi filosofia; nessuna scienza positiva, ancorchè contenga i più maturi frutti della meditazione, può dirsi speculazione; ma non è vera filosofia che quella che si propone di rintracciare la necessità delle forme del proprio pensiero (o di comprendere l'assoluto), e come mezzo la deduzione e costruzione dei concetti, deducendo il generale dal più generale e dall'assoluto, elevandosi dal concetto assoluto al puro pensiero infinito. Anche la meditazione e i puri ragionamenti sopra Dio o il mondo, sulle cose divine e umane, i sistemi del mondo e della vita, per quanto siano profondi e generali, veri e buoni, pii e religiosi, non sono perciò filosofici; nè la fisica, nè l'etica, nè la dialettica sono per sè stesse filosofia, se non in quanto si legano alla forma e alla necessità del pensiero; così nemmeno la fisiologia e l'osservazione di sè stesso, ancorchè contenesse le più profonde scoperte sopra lo spirito e il cuore umano e la sua cognizione, e nemmeno la così detta sapienza o cognizione del mondo quale si suol manifestare con massime e sentenze; tutt'altra cosa è la scienza avvertita, che ha di mira la necessità del pensiero o dell'assoluto.

Con più esattezza si devono separare i due campi della

filosofia e della religione in quanto che si confondono ordinariamente insieme. Ciò che nella religione non è puro conoscere e sapere, ma sentimento, volontà e azione, si mostra di già per sè stessd come eterogeneo alla filosofia. Egli è vero che il sapere religioso si mostra in parte come identico col filosofico, in parte come ad esso affine, per sua essenza speculativo, e solo diverso dal filosofico nella forma; eppure anche questi due modi di sapere sono specificamente e assolutamente diversi, non solo pel modo con cui si concepiscono, ma anche pel loro contenuto. Il pensiero assoluto della filosofia e l'essenza assoluta sono diversi, come il generale e l'individuale, il regno della fede e quello della speculazione sono diversi come l'essenza e la forma; la beatitudine del credente è altra e più elevata di quella del filosofo, la libertà dei figli di Dio diversa dalla libertà del pensiero, la pace di Dio, che sta al di sopra della ragione e della filosofia, è diversa dalla pace e dalla tranquillità del sapiente, i doni della grazia sono più che puramente spirituali, lo spirito di Dio più che il pensiero o lo spirito umano, e tuttavia la fede può divenire un oggetto del pensiero, le cose divine possono essere pensate e concepite senza che perciò il pensiero religioso divenga filosofico. Meno di tutto poi si può chiamare speculazione quel ragionare sopra Dio e la religione che prende i suoi argomenti altrove che nella fede, e che pretende dominare la fede volgare.

Per le ragioni esposte, io non ritengo come storia della filosofia quella che si occupa delle cognizioni astronomiche e cosmologiche degli antichi filosofi, o delle sentenze e massime morali, o delle fantasie teogoniche dei poeti, o, come ultimamente ha pur fatto Fries, l'esporre diffusamente la teoria della musica di Pitagora o dei Greci.

Solo con queste rigorose determinazioni egli è possi-

bile il fare una scelta scientifica ed esatta nel nostro argomento; punto in cui la storia della filosofia finora è proceduta del tutto senza critica e senza principi. Vi ha una certa tradizione d'abitudine, per cui certi sistemi si chiamano filosofici, e devono entrare nella storia della filosofia; questa strada è seguìta da ognuno, sia che abbia un concetto della filosofia in armonia con essa, sia un altro opposto. Se poi qualcuno non vuol intendere per filosofia che la psicologia o la critica della ragione, come avviene sovente ne' nostri tempi, come può egli contare tra i filosofi gli eleatici o i pittagorici?

§ 6.° Se noi vogliamo applicare con tutto rigore la regola esposta qui sopra, si troveranno poche cose che possano formare argomento della nostra storia; poichè quanti sistemi vi sono che avvertitamente e con mira esclusiva cerchino solo la forma del proprio pensiero, solo un sistema ideale dei concetti, senza riguardo alla cognizione del reale? Noi siam costretti quindi a rimettere alquanto del rigore della nostra regola, e il possiam fare, perchè anche le prime origini e il primo sviluppo di una cosa si possono pure chiamare col nome della cosa medesima; e quindi noi possiamo di già chiamare filosofia quegli sforzi vitali ove, sebbene inconsapevolmente e confusamente, scorgiamo quella tendenza da noi detta filosofica. Ma questa noi la vediamo ove la vera idea della filosofia, del suo scopo e del suo argomento sia precisamente seguìta, ancorchè non ben intesa, e sia mischiata con oggetti del tutto eterogenei. Quindi, per esempio, le considerazioni sopra Dio e le cose divine, ancorchè imperfette, sono veramente speculative, se ciò che siam in diritto di esigere dalla filosofia e dal suo concetto assoluto vien predicato di Dio, del tutto, o dell'ultimo fondamento del tutto, o se ciò che forma il sistema filoso-

fico dei concetti si applica al sistema delle cose. In tal modo anche l'etica può contare come filosofia, se nella sua idea del sommo bene o della virtù riflette l'idea della filosofia e dell'assoluto, come, per esempio, se vien presentato il sapere speculativo stesso come virtù e sommo bene, o il generale e necessario come buono, ec. In tutto questo si palesa l'istinto filosofico, che produce tali idee. Ma si richiederà sempre in ciò che si vuol far valere per filosofia, che vi sia almeno l'idea di un assoluto fondamento, e una tale esposizione nella filosofia, che in essa si riconosca, ancorchè confusamente, una cognizione del concetto assoluto e una idea del senso speculativo.

Egli non è difficile lo spiegare come si siano, quasi comunemente, scambiate tra di loro cose così eterogenee, come sono l'essenza assoluta e l'assoluto pensiero, il sommo bene e il supremo concetto, e come si siano potuti applicare i predicati dell'uno all'altro. Egli è naturale che sia più facile all'uomo rivolgere il pensiero sul mondo esterno, che sopra sè stesso, e che quindi egli cerchi gli oggetti della filosofia prima fuori di sè, che in sè stesso, prima un supremo fondamento delle cose, che dei concetti. Ma se in tal modo si è svegliato l'istinto speculativo, allora egli avrà avanti alla coscienza un'idea, ancorchè confusa, di ciò che vuole. Ed egli avviene troppo sovente che simili idee, avvertite solo a metà, si mischiano con altre, che sono più vicine e più chiare alla coscienza; che quindi, per esempio, si predichi di Dio ciò che non conviene che al concetto supremo, o del mondo ciò che non conviene che ad un sistema di idee.

Si potrà chiedere con quale diritto noi osiamo accusare i filosofi di questo miscuglio di cose così eterogenee, e di cui essi in parte sostengono l'indentità espressamente, e

di sconvolgere così a nostro arbitrio le loro dottrine, da imputar loro che non abbiano parlato che dei concetti umani e della lor forma, mentre essi pensavano di parlare di Dio, del mondo e di cose simili. Avrebbero dunque nel fondo detto tutt'altra cosa di quello che volevano dire? Il nostro diritto è semplicemente questo, che tutte le dottrine della filosofia sopra Dio, il mondo, ec., contengono per la più gran parte qualche cosa di impossibile e contradittorio, che non ricevono un senso vero se non quando, al nostro modo, si prendono come applicabili ai concetti. La seguente storia ci darà occasione di tempo in tempo di far osservare la giustezza di questa dottrina. In generale io tentai di dare le prove di ciò nello scritto sopracitato: *Über das Absolute*.

§ 7.° Questa regola che ci insegna a discernere il filosofico dal non filosofico, ci dà pure il criterio per decidere naturalmente dove noi dobbiamo incominciare la storia della filosofia. Qui certo non si può tirare una linea del tutto esatta, mentre non esiste ancora in alcun luogo una filosofia perfetta; i princìpi poi della filosofia, anche nel modo comune di vedere, esistono sparsi qua e là. Noi però non possiamo porre il cominciamento della filosofia se non nell'epoca in cui relativamente l'elemento predominante vien posto nel pensiero. Perciò in questo seguiremo la tradizione comune di incominciare dai Greci, e in particolare dalla scuola jonica, ove si manifesta per la prima volta predominante la coscienza speculativa, come si dimostrerà estesamente a suo luogo (vedi sotto il § 13.°). Certamente non è da negarsi che presso gli Orientali si presentano molti pensieri più elevati e speculativi, che presso Talete; ma da una parte essi sono così spesso mischiati con pensieri non filosofici (le idee religiose non sono per sè stesse filosofia, e

meno poi se esse sono velate sotto le forme della fantasia e della poesia), che quest' ultimi hanno il di sopra; — d' altra parte questi pensieri non arrivano ad alcuno sviluppo ulteriore, e quindi ad alcun valore per la storia della filosofia, perchè essi non conducono lo spirito ad una coscienza chiara di sè stesso e del suo scopo ed istinto speculativo; — mentre i principi assai più umili presso Talete, per lo sviluppo posteriore che ad essi si lega, hanno un' importanza assai maggiore.

III. — DIVISIONE.

§ 8.° L' altro risultato a cui dovea condurci la determinazione del concetto della filosofia era quello di somministrarci un principio fisso per la divisione o costruzione della storia della filosofia.

La nota principale di questo concetto, e che deve servire qual principio per la divisione storica, è questa, che lo scopo della filosofia è la scienza del fondamento ultimo del nostro pensiero e dell'assoluto, e la deduzione di ogni sapere da un concetto supremo e assoluto. La diversità possibile e logica nel modo di concepire questo assoluto ci fornirà i caratteri delle differenze principali dei varii sistemi e dei varii periodi.

Il concetto assoluto presenta due lati sotto cui si può concepire, l' obiettivo e il subiettivo; dal lato obiettivo questo concetto è un principio che abbraccia l' intero sistema degli oggetti, l' intero mondo del pensabile, non solo del reale, ma anche del mondo possibile; considerato dal lato subiettivo, esso è il principio di un sistema dei nostri pensieri, della nostra attività spirituale, una parte essenziale del nostro io, identica col medesimo. L' opposizione essenziale dei sistemi sarà quindi, che essi

concepiscano l'assoluto o puramente dal lato *obiettivo*, oppure dal lato *subiettivo*, o da tutti due i lati nello stesso tempo, riconoscendoli come *identici* e come un solo principio.

Questa opposizione ci somministra quindi una prima divisione della storia della filosofia in tre periodi principali: 1.° La filosofia greca, 2.° la nuova filosofia avanti Kant, 3.° la più recente dopo Kant.

Col modo obiettivo di concepire l'assoluto, che caratterizza la filosofia greca, va unito facilmente l'errore di intendere per obiettivo il reale (mentre la filosofia non abbraccia gli oggetti che come pensati; vedi il § 3.°), sotto l'obiettivo assoluto; quindi, di non intendere un concetto supremo che abbraccia l'essere, ma un essere assoluto, sia come l'insieme di ogni essere, o come ultimo fondamento del tutto, sia come sommo bene, ec. — Il modo subiettivo di concepire della nuova filosofia porta seco un altro errore, cioè quello di non considerare l'assoluto come un pensiero generale ed infinito del nostro io, ma come questo io stesso finito e particolare. Finchè il modo obiettivo di concepire andava unito al primo errore, non era possibile il riconoscere come identici i due lati, l'io e l'ultimo fondamento dell'essere. — Era riservato alla più recente filosofia il riconoscere questa identità con una più giusta maniera di concepire i due lati; essa si può quindi caratterizzare col nome di filosofia dell'identità, come si fece pure, quantunque in un senso un po' diverso, nei nostri tempi (vedi il § 109.°).

Questo esempio di una divisione a priori ci richiama quanto abbiam detto superiormente di questo modo di procedere. Per mezzo dell'a priori non si può giugnere a conoscere il reale come tale; ora, se qui si adotta questa di-

visione, non si intende con ciò conoscere *a priori* se non che questa triplice maniera di concepire l'assoluto è possibile e necessaria pel pensiero; che poi queste varie maniere si presentino anche realmente nella storia, e quando, e dove, e come, è ciò di cui noi non sappiam nulla *a priori*, ma che conosceremo solo col paragonare la nostra partizione colla storia reale. E nemmeno sappiamo *a priori* se il modo di concepire obiettivo sia il primo, o il subiettivo; solo col consultare anche altri principi possiamo sapere che in generale la storia antica e la moderna si distinguono come l'obiettività e la subiettività, e che in generale è più naturale all'uomo il portare prima il suo pensiero sul mondo degli oggetti, che sopra sè stesso.

§ 9.° La distinzione accennata dei periodi principali si può anche considerare sotto un altro punto di vista e in altra maniera, cioè secondo le varie forme che la filosofia prende in sè stessa, e secondo le varie maniere di concepire l'assoluto.

Se l'ultimo fondamento da cui la cognizione filosofica deve sempre partire, vien concepito come un'essenza reale, e quindi se l'oggetto della filosofia è un sistema delle cose reali, allora si considera come scopo della filosofia il conoscere queste cose medesime. La ragione ne' suoi primi movimenti giovanili affidandosi senza tema alle proprie forze, si porrà a questa impresa; in una parola la filosofia sarà un *realismo*.

Quando poi il punto di partenza non sia altro che il soggetto pensante, allora la filosofia, almeno per la sua tendenza, non sarà che un *idealismo*, vale a dire il suo problema naturale e il primo sarà il sistema del pensiero, quale si palesa nello spirito pensante stesso, secondo le sue leggi naturali, senza riguardo agli oggetti esterni; allora il sistema delle cose non vien considerato che co-

me dipendente dall'Io, e come sviluppantesi dal medesimo. — Se a questo modo di concepire l'assoluto va tuttavia congiunto anche il concetto di un ultimo fondamento reale da esso distinto, e se si propone di conoscere il mondo reale con esso congiunto, allora coll'idealismo andrà pur unito il problema del realismo, e la filosofia cercherà di unirli e di abbracciarli insieme; cercherà essa di dimostrare come un sapere idealistico, vale a dire che parte dal subietto e dalle sue leggi, sia in pari tempo anche realistico, e possa presentare una cognizione degli oggetti, distinti dal soggetto. In una parola, noi potremo chiamare una tale filosofia un'*idealismo* reale, o, viceversa, un realismo ideale.

In opposizione con questo sistema sta una doppia dottrina, che fu posta innanzi dalla filosofia più recente; da un lato, che una cognizione del mondo reale ed una cognizione che si sviluppa dal subietto e dietro le sue leggi e le sue forme, sono due cose inconciliabili; che quindi, se la filosofia vuol essere la suprema scienza, deve prima di tutto accordare che i due campi di queste cognizioni siano del tutto separati; — dall'altro lato, si sostenne che l'oggetto e il contenuto della filosofia non sono per nulla diversi dal soggetto, ma che l'assoluto, anche dal suo lato obiettivo, non è altro che il pensiero stesso, ed è con esso identico, e che gli oggetti della filosofia non vengono concepiti come reali, ma solo come pensati. La filosofia, in quanto non si propone la cognizione del reale, ma solamente le forme del proprio pensiero, e porta in sè il proprio oggetto, diviene così un *idealismo*; strada su cui dopo Kant essa corre apertamente.

§ 10.° Dallo stesso principio da cui si deduce la divisione generale, si deduce pure una seconda suddivisione, almeno per la filosofia greca. Se la filosofia ha per

iscopo di essere la scienza degli ultimi fondamenti, ne viene tosto la dimanda quali sieno questi ultimi fondamenti, e di che forma; mentre vi possono essere diverse specie di fondamenti ultimi, come noi abbiamo già fatto rimarcare la differenza del fondamento dell'essere e di quello del pensiero (vedasi § 2.°) E siccome si parla pure dei fondamenti che noi abbiamo pel nostro operare o volere, cioè dei fondamenti del dovere, e dei fondamenti per cui noi teniamo qualche cosa per vera e certa, perciò i varii fondamenti si possono ridurre a tre categorie: gli ultimi fondamenti dell'*essere* o delle cose, quelli del *dovere* o dell'operare, e finalmente quelli del *vero* o della certezza. Quindi, a norma che la filosofia prende di preferenza l'uno o l'altro fondamento, si hanno tre diverse maniere di filosofare, che, secondo la partizione usata dai Greci, si considerano come le tre parti della filosofia: la *fisica*, che ha per oggetto gli ultimi fondamenti delle cose, l'*etica*, quelli del dovere, e la dialettica o *logica*, quelli della certezza. L'ordine però cronologico con cui queste tre specie, o parti della filosofia si mostrano presso i Greci ci dà in pari tempo la partizione della storia della greca filosofia in tre periodi; uno della fisica avanti Socrate, uno dell'etica dopo Socrate, il terzo della dialettica dopo Platone; — divisione di periodi che era pure conosciuta e famigliare nello stesso modo anche agli antichi (1).

Se presso i Greci il succedersi e il formarsi, l'una dopo l'altra, di queste tre parti della filosofia produsse una distinzione di periodi, dopochè queste tre parti esistettero, non poterono cagionare presso i moderni la stessa

(1) Vedi particolarmente Diogene Laerzio, III, 56. - Euseb., *Praep. evang.*, XI, 2, 3. - Cic., *Ac.*, I, 5.

divisione. Ma noi abbiamo già veduto (§ 4.°) che nè la fisica nè la logica nè l'etica sono propriamente la filosofia. Gli ultimi fondamenti che la filosofia deve cercare non sono nè fondamenti dell'*essere*, nè del *dovere*, nè della *certezza*, ma del *pensiero* (vedi § 3.°). Gli stessi fondamenti della certezza, che sembrano essere i più strettamente uniti alla filosofia, sono da essa diversi; essa non ha a cercare i fondamenti per cui noi teniamo per certo un dato contenuto, ma solo i fondamenti per cui pensiamo da prima questo stesso fondamento, e pensando venghiamo a crearlo; essa non deve essere una scienza degli ultimi fondamenti, ma crea appunto questi ultimi fondamenti o il loro concetto(1). Quindi i progressi della filosofia e la sua giusta maniera di vedere andranno uniti agli sforzi sia per assegnare alla filosofia la sua propria e vera forma, sia per riunire sotto un sol principio queste diverse parti e questa diversità degli ultimi fondamenti; e quindi noi riconosceremo uno dei progressi principali della nuova filosofia nel restituire che essa fa gradatamente all'unità la triplicità formatasi nel corso della storia greca.

Questa divisione della greca filosofia, seguita già dagli antichi, ha trovato nei tempi moderni molti contradittori. Dopo Schleiermacher(2) è divenuto comune l'uso di cominciare il periodo della dialettica da Socrate o dai sofisti (3). Questa diversità procede particolarmente dal modo con cui si concepisce il concetto dell'etica e della dialettica; io spero di presentare nei luoghi opportuni la giustificazione dei

(1) Vedi l'autore nell'opera *Über Begriffe und Möglichkeit der Philosophie*, pag. 229.

(2) Vedi l'opera *Über den Werth des Sokrates als Philosophen.*

(3) Vedi B. Petersen, nell'*Allg. Lit. Z.*, giugno, 1837, p. 155. - Hermann, *Über H. Ritter's Darst. der sokrat. Systeme*, p. 10, N.° 18.

periodi da me assegnati (vedi il § 33.°). In ogni modo si fa un gran torto a Socrate, se si riguarda come il fondatore di un'etica che nel senso della filosofia popolare posteriore, avrebbe ridotta la filosofia ad un ragionamento volgare « sulle cose umane ». Ma se pure si accorda a Socrate l'alta specnlazione, e che egli ebbe coscienza, ed espresse pel primo la vera *idea del sapere,* non si può però negare che egli non abbia abbracciata questa idea di preferenza sotto il di lei significato etico, come la stessa unanime testimonianza degli antichi attribnisce a merito principale di Socrate la direzione etica da lui impressa alla filosofia (1). Devono quindi anche i difensori dell'opinione contraria accordare che visibilmente « l'elemento etico è il » predominante in Socrate », e tuttavia Ritter chiama la distinzione di filosofia fisica ed etica « superficiale » e « di- » fettosa (2) »; un modo di vedere però non è superficiale perchè balza agli occhi, come non è profondo e vero, solo perchè contradice le opinioni ricevute. Non si può quindi chiamare il periodo dei primi Socratici un periodo di dialettica predominante, mentre noi sappiamo espressamente dei Cinici e dei Cirenaici che non voleano per nulla saperne di una tal scienza, e che gli stessi Megarici, famosi per la loro dialettica, l'hanno praticata e coltivata non come scienza, ma quasi solo come arte.

Colla divisione che incomincia il periodo del predominio della dialettica dai Sofisti, si unisce pur l'altra opinione che vuol cominciare il periodo dell'etica con gli Stoici e con Epicuro (3). All'opposto, si deve pur considerare come un errore di fatto il prendere i tempi di Crisippo, di Arcesilao e di Carneade come un periodo di rinnovamento della dia-

(1) Vedi Hermann, *Über H. Ritter's Darst. der Sokrat. Systeme,* p. 18; - Ritter, *Gesch. der Phil.,* II, 49.

(2) *Idem, ibidem,* p. 8, N.° 9.

(3) Vedi: il detto Petersen, *loco citato;* - Hermann, *loco citato,* p. 10, 12.

lettica; tuttavia egli è un fatto vero, che presso gli Stoici posteriori, come nella scuola di Epicuro, fin da principio l'etica fu la dominante; ma qui si deve considerare questo cambiamento come cagionato dalla cessazione dell'alta speculazione, mentre non si trattava l'etica che nell'interesse della vita quotidiana, — era quindi un periodo non filosofico, e tali periodi non si possono appaiare ai periodi della vera filosofia. Egli è egualmente vero di fatto, che nei tempi dopo il cominciamento della nostra êra si incontra nella filosofia un miscuglio, anzi un predominio dei sentimenti religiosi; ma il fare di questo tempo un periodo particolare della storia della filosofia, come il pretende Petersen, non si può in alcun modo ammettere, se col cambiamento della maniera di filosofare non va congiunto, come qui è il caso, alcun progresso della coscienza speculativa.

§ 11.° Una ulteriore suddivisione di ciascun periodo in particolare deve dipendere egualmente dallo stesso principio, cioè dai progressi che la filosofia andrà facendo nella retta maniera di concepire l'assoluto, il suo ultimo fondamento e il suo proprio concetto. Anche quando la filosofia cade, come abbiam veduto, nell'errore di prendere per l'ultimo fondamento che essa deve conoscere, qualche cosa di estraneo, possono però anche qui mostrarsi i progressi della coscienza filosofica, in quanto che i predicati che si tenta di applicare agli ultimi fondamenti delle cose, alla divinità, o al tutto o al sommo bene, alla virtù, ec., sono in gran parte gli stessi che convengono al concetto assoluto o alla filosofia stessa, e questi progressi conducono finalmente al vero e proprio concepimento della natura dell'assoluto.

Quale poi sia questa vera natura dell'assoluto e della filosofia lo abbiamo già indicato superiormente; da essa

si deducono facilmente le determinazioni che si possono riportare come predicati sugli oggetti reali.

Il concetto assoluto è primieramente qualche cosa di generale, che abbraccia tutto il pensabile, e quindi assolutamente generale o infinito, cioè abbracciante ogni cosa, non avente nulla fuori di sè; e quindi è in pari tempo *l'unità, l'identità, il punto di indifferenza di tutti gli opposti*, mentre gli abbraccia tutti in sè; quindi solo *uno* e *semplice*, come quello che elimina o fa cessare tutti gli opposti, mentre ogni opposto include una limitazione. Con ciò esso è pure quello che racchiude in sè ogni cosa, e da cui esce ogni cosa, mentre è l'ultimo fondamento di tutto. Esso, inoltre, non è solamente infinito, ma in certo senso anche *finito*, cioè *questo è in lui incluso*; un tutto che abbraccia ed esaurisce la filosofia, e colla cognizione del quale essa, in certo modo, ha un fine; il concetto assoluto finalmente è il puro pensiero stesso; il *pensar puro*, per cui tutto il resto vien pensato, esso poi non vien pensato per alcun altro, ma per sè stesso; esso è l'assoluto pensiero *necessario*, in cui è fondata pure la necessità di tutti gli altri.

Ora come queste categorie e predicati si applicano agli oggetti falsamente presi per fondamento dalla filosofia, così si applicano pure alla filosofia stessa le note del concetto particolarmente della virtù e del sommo bene; e avanti tutto, che essa è un saper puro, un'opera libera e indipendente della pura intelligenza, indipendente da ogni influsso esteriore, non prodotta che dalle proprie determinazioni della ragione, quindi sufficiente a sè stessa; inoltre un'unità del sapere che unisce necessariamente in sè ogni varietà; un sapere chiuso e completo, che non ammette più o meno determinazioni, con una misura sempre eguale e immutabile, e in pari tempo tuttavia ge-

nerale e infinito, che abbraccia il tutto e che conosce il tutto. In ogni sistema reale di filosofia la verità consiste in ciò che si riduce a coscienza l'uno o l'altro di questi predicati della filosofia, o dell'assoluto, e il progresso in ciò che si uniscono sempre più di questi predicati, finchè si riducano alla fine alla lor vera unità, e si liberi la filosofia dai falsi modi di concepire sè stessa.

PARTE PRIMA

PRIMO PERIODO

FILOSOFIA GRECA.

§ 12.° Nella Grecia noi troviamo la prima formazione di una scienza del pensiero libero, e conscio della propria libertà come suo scopo, un sapere pel sapere stesso. Egli è in pari tempo il carattere distintivo dello spirito greco e della sua storia, in opposizione colla storia antica anteriore, che in Grecia lo spirito e il pensiero umano giunsero per la prima volta alla coscienza della propria dignità e libertà, alla coscienza della propria superiorità sulla natura sensibile, e che ivi cercò di tirare solo da sè stesso, e secondo le proprie leggi, la scienza, la moralità e l'arte. Perciò noi abbiamo qui il primo periodo della storia della filosofia.

Ciò che forma il carattere principale della filosofia greca, in opposizione colla moderna, fu indicato superiormente coll'espressione, ancora indeterminata, di *obiettività predominante* (§ 7.°). Solo quando verremo a con-

frontarla colla nuova filosofia (§ 70.°) potremo sviluppare più esattamente e in esteso questo carattere. Qui non premetteremo che alcune cose indispensabili.

Se in ogni azione umana si incontra sempre l'opposizione di subietto e obietto, potrà pure andar unita a tutte due una coscienza, e formerà così una diversità importante del pensiero, se da prima e in modo predominante si sia manifestata la coscienza dell'obietto o del subietto; l'una prenderà il carattere di obiettività, di subiettività l'altra. E sembra tra noi riconoscersi sempre più generalmente che la prima costituisce il carattere distintivo della storia antica, la seconda quello della moderna o germanica (1). Lo stesso accade pure nella filosofia; l'ultimo fondamento della medesima vien concepito dai Greci solo dal lato obiettivo, ed anche le determinazioni del concetto della filosofia vengono prese piuttosto da' suoi oggetti, che da lei stessa, cioè quale deve essere in sè. Si devono però aggiugnere ancora i seguenti tratti della greca filosofia, i quali risultano da questa sua proprietà.

Se, come si è già osservato di sopra, si considera come essere, qualunque sia l'oggetto della filosofia, solo l'essere reale, allora la filosofia diviene un *realismo*: era pur naturale l'immaginarsi che in tal caso, quanto richiede la filosofia, non dovesse cercarsi altrove che nelle cose reali; come se la verità, la necessità, l'immutabilità, la generalità, l'unità, ec., la cui cognizione forma lo scopo della filosofia, non fossero che proprietà dell'essere reale o delle cose, non del pensiero e dei concetti. Ondechè l'assoluto fondamento debba essere qualche cosa di reale

(1) Stahl, *Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, I, pag. 49.

fuori di noi, un'essenza suprema, un essere; e che lo stesso ultimo fondamento del bene e del vero, non dovesse essere un pensiero supremo, un ultimo fine, un fondamento logico pel nostro pensiero e volere, ma una ultima essenza reale, uno scopo, un'ultima causa obiettiva, da cui viene la diversità del vero e del falso, del buono e del cattivo.

E dove pure la coscienza della verità del nostro pensare e operare subiettivo si faceva valere, si concepiva questa verità, però sempre come dipendente dall'essere obiettivo, come ad esso diretta, e prendente da esso la misura, ossia identica col medesimo, e in modo che la verità del pensiero, della mente (νοῦς) e delle idee era considerata in pari tempo come reale e unita col concetto predominante dell'essere reale. La filosofia greca era quindi, come si è detto, un realismo ingenuo, a cui pose fine lo scetticismo prodotto dalla coscienza sviluppata della subiettività della nostra cognizione, e dell'opposizione del subietto coll'obietto, e che l'unità delle due cose non può essere presupposta, almeno senza prove.

Un altro carattere della filosofia greca si è che la dialettica, ossia la coscienza che la filosofia o il pensiero hanno di sè stessi, fu presso i Greci l'ultima maniera di filosofare che si mostrò, ma che rimase come offuscata dalla fisica, e poscia dall'etica prima di perfezionarsi, mentre la filosofia moderna ha impresa e coltivata appunto questa maniera per la prima e di preferenza.

Avendo già presentata superiormente (§ 9.°) la suddivisione della greca filosofia, daremo dunque principio alla sua storia colla fisica.

SEZIONE PRIMA

PERIODO DELLA FISICA

(da Talete fino ai Sofisti)

§ 13.° La filosofia dei Greci ne' suoi primordi non era che una pura fisica, semplice ed ingenua, cioè una scienza degli ultimi fondamenti delle cose; o, come gli stessi antichi la definirono presentandola come propria de' primi tempi, la scienza « delle cose divine »; nel che avevano certo riguardo ad un loro modo imperfetto di concepire l'etica come la scienza delle cose umane. Era, altronde, affatto conforme e naturale al carattere obiettivo della filosofia greca che la prima sua formazione fosse una fisica, e che essa cercasse prima l'ultimo fondamento dell'essere, che quello della cognizione e della volontà.

Inoltre, il primo periodo fino al tempo dei sofisti si caratterizza da ciò che questa tendenza esclusiva, o idea, predomina in modo, che tutte le altre poco o nulla vengono alla coscienza. Durante la ricerca dell'ultimo fondamento delle cose, tutti gli altri fondamenti, quantunque si siano espresse delle dottrine vere e certe, non vennero a disamina che al tempo dei Sofisti. Anche dove si vede un barlume di coscienza di ciò che la filosofia dovrebbe essere come scienza, e delle sue esigenze, ciò viene espresso da un lato solo negativamente, cioè che l'esperienza e le cognizioni dei sensi non sono sufficienti; da un altro lato la ricerca della filosofia non vien diretta

di preferenza che verso i di lei oggetti, cioè quali dovrebbero essere gli oggetti che essa deve conoscere, non circa la forma e i modi del pensiero, cioè come devono essere in noi; e quindi la verità delle dottrine esposte era semplicemente da ognuno premessa. Questo periodo non può quindi presentarci una dialettica propriamente detta, ma solo un uso della medesima, un'arte, un esercizio, non una dialettica qual scienza, una logica (vedansi i §§ 42.° e 43.°).

Con altre parole: la filosofia in questo periodo non si esercitava ancora puramente nell'interesse della scienza e della sua forma, nè per amore del puro sapere, vale a dire colla coscienza di questo scopo. Il suo interesse era rivolto agli oggetti, e a presentare un'immagine dei medesimi, a formarsene una cognizione; e, a dir vero, essa prendeva un interesse per l'immagine poetica, eguale a quello che mostrava per la cognizione scientifica.

Meno ancora della dialettica si mostrò in questo periodo l'etica. Certo si incontrano delle dottrine etiche, le regole e le sentenze dei saggi, le auree parole di Pittagora, ec.; ma in tutto questo non vi ha ancor nulla di veramente filosofico e speculativo, nessuna idea di qualche cosa di assoluto, sia nella rappresentazione di un sommo bene, sia in quella della sapienza e della virtù; queste dottrine non sono altro che i precetti morali di tutte le religioni e legislazioni antiche, e perciò non filosofia (vedi il § 9.°). Di un valore speculativo incomparabilmente più elevato sono in questo periodo le dottrine fisiche.

I. — *Gli antichi Jonici.*

§ 14.° La prima apparizione propriamente filosofica che ci si presenta è quella della scuola jonica, colla quale, per un giusto senso, quasi comunemente si è pure incominciata la storia della filosofia; e se anche qualcuno ha voluto tirare in questa storia le mitologie e le cosmogonie orientali e greche, ciò si deve attribuire, e si è attribuito, all'ignoranza della diversità che passa tra l'elemento propriamente filosofico, e il puro poetico-religioso (§ 6.°). Per qnanto piccoli siano i princìpi della vera speculazione presso i primi Jonici, sono però sufficienti per stabilire una distinzione essenziale e chiara tra la loro filosofia e la pnra mitologia e la poesia, quali, per esempio, si trovano ancora presso Esiodo, Orfeo, ec.; anzi anche nello stesso Ferecide, del qnale dice pnre Aristotile che fu più poeta che filosofo.

Questa diversità della scuola jonica consiste particolarmente nei segnenti punti: primo, che essa non ammette una o più essenze individuali, personali, o personificate, con coscienza o fatali, come ultimo fondamento, ossia come Dio, o Dei (ciò che fa la religione e la mitologia), ma ammette un principio agente generale, astratto e necessario, e solo *uno*, non una moltitudine accidentale di Dei; inoltre non una o più essenze particolari, divise dal mondo e dagli oggetti e trasmondane, ma un fondamento *immanente*, identico col prodotto, che lo comprende e circonscrive in sè, che non esiste fuori dell'avvicendarsi del fenomenale, ma passa nel medesimo, ancorchè rimanga identico a sè stesso; finalmente non un'essenza per cui, o dal cui volere siano prodotte le cose, ma un'essenza da cui esse emanano; dottrine in cui si espri-

me l'idea del rapporto del concetto assoluto co' suoi derivati, ma non il rapporto di un Dio personale col mondo, come la coscienza religiosa ce lo rappresenta. Questa diversità non è altro che quella che esiste tra la maniera religiosa di veder l'universo, e la filosofica, la cognizione naturale e la religiosa, quale si vede da questo momento in tutto il corso della storia.

Non si deve inoltre pretermettere che i primi Jonici stabilirono tutte le categorie dell'assoluto, solo con coscienza oscura ed espresse confusamente; esse non si trovano che implicitamente nella loro dottrina dell'armonia prima, come Aristotile stesso non rifiuta di loro attribuirle. Solo Anassimandro dice che l'ultimo fondamento è un generale, infinito, che tutto abbraccia (περιέχον) (1). Se Talete dice che la necessità domina il tutto (2), ciò ha certo un valore filosofico, ma è una proprietà generale del modo di vedere dei Greci. Le categorie di immortalità, eternità e simili, per l'assoluto, sono comuni alla filosofia e ad ogni religione.

Brandis ha detto troppo, o si è espresso in un modo inesatto affermando che lo scopo della filosofia jonica era la ricerca di un fondamento stabile del *divenire*; poichè ciò sarebbe lo stesso che dire che i Jonici hanno concepito l'ultimo fondamento come il principio del moto; ma Aristotile (3), al contrario, conta solo tra gli antichi Jonici quelli che lo hanno concepito nella materia (ἐν ὕλης εἴδει), e rimprovera loro sovente di non aver assegnato alcun principio al moto. Wendt stesso ha già fatto giustamente osservare l'inesattezza di concepire o di esprimersi di Brandis (4).

(1) Aristotele, *Phys.*, III, 4.
(2) Diogene Laerzio, I, 36.
(3) *Met.*, I, 3.
(4) Vedi *Göttinger gel. Anz.*, gennaio, 1837.

§ 15.° Anassimandro fece fare un importante passo alla speculazione propriamente detta col suo modo di concepire l'assoluto sotto la categoria di ἄπειρον, che si può tradurre o per *infinito* o per *indeterminato*, poichè tutte due le espressioni dicono lo stesso; e Anassimandro pure deve averlo inteso nei due sensi. Sotto il concetto d'infinito, cioè, vien pensato l'assoluto generale, quello che non è solo il fondamento generale per le apparizioni determinate e finite dell'esperienza, ma di tutto il possibile e pensabile, e che quindi non può aver nulla, nemmeno per la possibilità, fuori di sè, nè in alcun modo esser finito o limitato. Ma un tale infinito deve essere in pari tempo indeterminato, l'astrazione di tutto il determinato; mentre ogni determinato è in pari tempo finito, perchè ogni determinato ha pure, almeno per la possibilità, altri determinati fuori di sè. Questa idea trapela quindi, almeno nel fondo, presso Anassimandro, poichè egli asserisce l'infinità del supremo principio « affinchè » non manchi materia al continuo sviluppo (1) », vale a dire, nel nostro modo di parlare, affichè il supremo concetto abbracci il tutto, anche i possibili, o affinchè la cognizione progressiva non manchi di spazio nel concetto assoluto.

Se Talete ammette l'acqua come fondamento generale, ciò riposa sopra l'esperienza e l'induzione (almeno secondo il dire di Aristotile, perchè in ogni cosa vi ha dell'umido), come in generale l'ammettere un principio determinato, anche gli stessi numeri pittagorici, deve fondarsi più o meno sull'esperienza. Per la categoria dell'*infinito* poi il pensiero diviene veramente speculativo, perchè questa *a priori* si stende sopra ogni pensabile.

(1) Vedasi Plutarco, *De Placitis Philosoph.*, I, 3.

Anassimandro mostra ancora più chiaramente di avere un'alta coscienza speculativa, quando presenta l'infinito come quello che abbraccia in sè ogni opposto (ἐναντιότητας περιέχει (1)), senza però avere alcuna delle determinazioni contrarie, anzi restando indeterminato. Del tutto conforme a questa dottrina è quella con cui Anassimandro fa nascere le cose dal separarsi che fanno gli opposti dall'assoluto; idea del tutto logica, che mostra pure lo specificarsi che fanno i concetti sottoposti col dividersi dai più generali, secondo il *principium specificationis.*

Meno importante è ciò che si dice di Anassimandro, che egli il primo abbia usato dell'espressione ἀρχαί per esprimere l'ultimo fondamento; in fondo esso non è che un nome ben trovato per esprimere ciò che Talete aveva pur inteso col suo *principio*, ed Aristotele stesso non si rifiutò ad applicare all'acqua di Talete lo stesso nome.

Egli è verosimile che Anassimandro abbia cercato di spiegare maggiormente il suo ἄπειρον, e la poca destrezza della prima filosofia ad esprimere le idee astratte lo abbia spinto a far uso di immagini sensibili. Anche, secondo Schleiermacher, è incontrastabile che Anassimandro pensasse qualche cosa di corporeo sotto questo nome. E a me sembra egualmente certo, secondo le espressioni precise di Aristotele, che la sua idea si accosti a quella di un caos, quantunque Brandis (2) si dichiari a ciò contrario. Altrimenti come avrebbe potuto Aristotele parlare di un « miscuglio » e degli opposti che da esso si « separavano? (3) » Ancorchè l'immagine degli opposti si riporti sempre alla loro unità, in modo che si possa dire che essi non sono nell'infinito se non secondo la possibilità o il loro seme *(se-*

(1) Aristotele, *Phys.*, I, 4; III, 4.
(2) *Gesch. der griech.-röm. Phil.*, I, p. 132.
(3) Aristotele, *Met.*, XII, 2; *Phys.*, I, 4

minaliter (1)). Può certo avere le sue difficoltà il concepire come nella realtà gli opposti esistano, e in pari tempo non esistano; e ciò può aver condotto Anassimandro ad usare imagini ed espressioni incerte.

Ciò mi conduce pure ad un altro punto che promisi superiormente di toccare. Io sostenni che le dottrine dei filosofi contengono, per la più gran parte, qualche cosa di inconcepibile tosto che si devono intendere degli oggetti reali; questo si vede chiaramente, per esempio, nel passo presente. Come può egli avere un senso il dire di qualche cosa reale che è indeterminata? non sono forse *reale* e *determinato* quasi termini identici, o almeno concetti indivisibili? Egualmente, come può egli avere un senso il dire che gli opposti siano veramente esistenti e anche no? o che un oggetto sia l'unità degli opposti? o che sia qualche cosa di generale? possono forse gli oggetti essere in realtà uno, o essere qualche cosa di generale? — tutte queste contradizioni però si sciolgono quando si sappia che nel fondo non si tratta che di concetti, poichè ogni concetto generale è l'unità degli opposti che sono in esso compresi e nello stesso tempo non compresi; ed un concetto può ben essere indeterminato e generale, mentre ogni reale, come tale, deve essere individuale (2).

§ 16.° Di già nella più antica fisica della scuola jonica si ritrovano, e più tardi si ripetono sovente le maniere contraddittorie di concepire l'assoluto e il suo rapporto coi particolari in lui compresi. — Opposizione che è fondata nel giusto concetto dell'assoluto come principio logico. Il concetto assoluto e generale si può considerare, cioè, in rapporto ai particolari dedotti in parte, come contenente e abbracciante in sè questi opposti, come l'insieme dei medesimi, in modo che per la sola separazione essi si individualizzano; in parte anche si può considerare l'asso-

(1) Iren., II, 19. - Aristotele, *loco citato*. - Brandis, *loco citato*.
(2) Vedi l'autore nell'opera: *Über das Absolute*, p. 72 e segg.

luto come libero dai contrari e superiore ad essi, astratto dai medesimi, in maniera che essi, in certo modo, nascano dal medesimo per una organica generazione. Non si deve negare che questo ultimo modo di vedere è sommamente speculativo; esso considera il rapporto dei concetti più *a priori*, mentre il primo considera il concetto assoluto piuttosto come nato *a posteriori* dai particolari.

Questa diversità di concepire, applicata al fondamento reale, produce la stessa opposizione anche nel modo di considerare l'universo, ed è un merito di Ritter l'averla fatto osservare; solo che viene da lui indicata con vocabolo un po' ricercato, ma per l'essenza non inadatto, cioè di *fisica meccanica* e di *dinamica*. Poichè da un lato vi è certamente un modo meccanico di vedere, che parte da Anassimandro, il quale non riconosce che una separazione dei contrari esistenti, ancorchè non sviluppati (§ 15.° e seg.), per cui l'assoluto non è che l'unione dei medesimi; dall'altro lato si può molto opportunamente chiamare fisica dinamica quella che si trova presso Talete e Anassimene, che fan nascere il particolare da un vivo e interno cambiamento della materia primitiva ancora, senza contrari (per la rarefazione o condensazione). Conforme a questo è pure il trovarsi presso Talete e Anassimene il sommo principio espresso come anima, come vivente e moventesi (κινητικόν) (1), e il mondo come animato e pieno degli Dei.

Questi due modi di vedere possibili del fondamento assoluto devono necessariamente condurre ad una opposizione di sistemi, tosto che si vogliano realizzare; poichè non possono esistere tutti due in pari tempo in qualche cosa di reale; altra cosa è coi concetti, ove per mezzo dell'astrazione i contrari subordinati si considerano, in un riguardo, come levati e tolti, e in altro riguardo, come ancora presenti.

(1) Aristotele, *De an.*, I, 2.

II. — *I Pittagorici.*

§ 17.° Il secondo passo progressivo nella speculazione fu fatto dai Pittagorici, che, anche pel tempo, sono i più vicini all'antica scuola jonica. Essi hanno comune colla medesima la prima loro dottrina, cioè che l'assoluto debba essere qualche cosa di generale, e quindi, a quanto ci vien detto, essi presero i *numeri* come gli ultimi fondamenti delle cose, perchè questi sono generali e si trovano da per tutto, perchè nei numeri si trova più di somigliante (ὁμοιώματα) coll'esistente e con ciò che avviene, che non nel fuoco, nella terra o nell'acqua (1), perchè il tutto equivale a quantità e numero, e si deve misurare e determinare secondo i numeri e il rapporto dei numeri, e l'universo non è che un sistema armonico di numeri e di rapporti numerici; o, come dice Filolao, esprimendo lo stesso coi concetti più esatti di un tempo posteriore, nulla si può conoscere se non in quanto è numero (2).

In ciò poi vi era un pensiere che dovea condurre più oltre, cioè che gli ultimi fondamenti ed elementi dovcano essere semplici, come lo sono gli elementi dei numeri, cioè le unità. Questa sembra pure essere stata la ragione principale per istabilire i numeri come gli ultimi fondamenti; le cose venivano abbracciate particolarmente dal loro lato quantitativo, e la scienza come l'analisi (la spiegazione) dei composti; quindi l'ultimo, l'assoluto, non potea farsi valere che sotto la categoria di semplice. E una chiara coscienza si mostra presso i Pittagorici di ciò che un composto, massime corporale, non può essere

(1) Aristotele, *Met.*, I. - Brandis, *Gesch. des griech. - röm. Phil.*, I, p. 447.

(2) Stob., *Ecl.*, I, p. 456.

l'ultimo o piuttosto il primo fondamento, ma che il « semplice è di natura il primo » — « e quindi i numeri sono i primi delle cose (1) », perchè essi sono unità e risultano da unità.

Poichè le cose sono considerate dal loro lato quantitativo, e in rapporto all'analisi, ne viene quindi che questa scuola usa più comunemente del vocabolo *elemento* (στοιχεῖα) invece di *principio* (ἀρχαί) usato negli altri sistemi.

Il posto naturale dei Pittagorici deve essere avanti gli Eleatici, non dopo i medesimi, come lo vorrebbe Brandis, mentre presso gli ultimi si trova un progresso nella speculazione e nell'astrazione, osservato dallo stesso Wendt (2) contro Brandis; l'addurre in favore dell'opinione contraria che la filosofia pittagorica (3), quale noi la conosciamo, si è formata più tardi, non vale contro le ragioni contrarie.

Brandis sostiene che l'idea principale dei Pittagorici fu la ricerca di ciò che vi ha di assolutamente certo nella nostra cognizione, e che i numeri furono presi perciò come gli ultimi fondamenti. Questa idea si trova certamente presso Filolao, e poteva certo presentarsi ad un contemporaneo dei Sofisti, ma non è certamente la dottrina originale e comune dei Pittagorici, come di essa non ne fa quasi cenno nemmen Aristotele. Qui pure osserva giustamente Wendt che si deve distinguere l'antica dottrina pittagorica dalla nuova, o da quella di Filolao. Anche Brandis (4), ammette che la scuola può aver presa posteriormente questa direzione; non dovea dunque presentarla come generale e come l'idea fondamentale.

(1) Alex. Aphrod., in Aristotile, *Met.*, I. - Aristotele, *Met.*, VII, 2. - Sext. Emp., *Pyrrh. Hyp.*, III, 152.

(2) *Göttinger gel. Anz.*, gennaio, 1837.

(3) *Gesch. der griech.-röm. Phil.*, I, p. 421.

(4) *Idem, ibidem*, pag. 421.

Meno ancora si deve presentare come fondamentale la direzione etica dei Pittagorici, come fa pure lo stesso Brandis (1), poichè, per quanto attiva fosse questa direzione, non ha però nè condotto ad una creazione filosofica dell'etica (2), nè avuto influenza sul resto della filosofia; non si può dunque assegnare alla medesima questo primo posto. Che poi i Pittagorici fossero condotti a questa direzione etica dalla ricerca della certezza assoluta, non vi ha alcuna prova di fatto per asserirlo (3).

§ 18.° Questi elementi semplici, o elementi delle cose si trovano, secondo i Pittagorici, nella moltiplicità, poichè le cose e i numeri risultano appunto da una moltitudine o unione di unità, che si separano colla discrezione (χωρισμός), con intervalli o collo spazio intermedio del vuoto, negativamente (4). Vien dunque posta una moltitudine di ultimi fondamenti semplici, come posteriormente nella scuola atomistica (colla quale sovente si trova pure in accordo la dottrina pittagorica) (vedi sotto i §§ 28.° e 29.°); ma qui ancora senza una coscienza determinata del problema che generò la dottrina della moltitudine atomistica, che fu presentata da prima dalla speculazione eleatica.

A tutto questo va però unita anche l'idea di un'unità dell'ultimo fondamento; tutte le unità distinte sono logicamente una sol cosa nell'unità generale, cioè nel concetto della medesima, come loro fondamento logico, e fu sempre l'inclinazione della filosofia di stabilire come reali le categorie logiche (§ 6.°); e perciò anche questa unità generale vien considerata come un'unità reale del-

(1) *Gesch. der greich.-röm. Phil.*, I, p. 42.
(2) Aristotele, *Magn. Mor.*, I, 1.
(3) Vedi Brandis, *Gesch. der greich.-röm. Phil.*, p. 46.
(4) Aristotele, *Phis.*, IV, 6.

le varie unità (o degli elementi semplici, delle monadi). Questa unità è quindi propriamente l'ultimo fondamento del tutto, il primo uno, la prima monade, il principio, l'essenza e l'elemento del tutto (1), che fu perciò anche chiamato il Dio uno. E secondo che predomina il concetto di questa unità o della moltiplicità si dice che il numero è l'elemento delle cose, oppure i numeri.

Il primo uno vien quindi da un lato rappresentato come immutabile, immobile, eguale a sè stesso, e quindi come Dio distinto dal mondo, e ad esso superiore (2); dall'altro lato come il fondamento immanente delle cose (3), che passa egli stesso nell'apparizione (4); e mentre egli in sè è illimitato o vuoto, si divide nella moltitudine delle monadi. Il primo uno, come fondamento immanente, vien pure indicato coll'espressione di sostanza (οὐσία) o di elemento (στοιχεῖον) del tutto, e anche come l'unità in cui tutte le unità particolari hanno parte, e per cui divengono unità. Tutte due queste rappresentazioni dell'uno assoluto, come di un reale, presentano delle contradizioni il cui scioglimento non si trova che quando si sappia qual è il vero senso dell'unità suprema, cioè che il concetto supremo è immanente ai concetti subordinati, e nello stesso tempo diverso da essi e superiore ad essi.

§ 19.° Oltre di ciò, l'assoluto, o il primo uno, o il numero in generale vien pure concepito dai Pittagorici sotto la categoria dell'unità dei contrari, e ciò in due maniere.

Primieramente egli sta già nel concetto del numero che esso sia un'unità in cui vien compresa una moltiplicità;

(1) Aristotele, *Met.*, XIII, 6.

(2) Vedi Böckh, *Filolao*, p. 151. - Brandis, *loco citato*, p. 484.

(3) Clemente Alessandrino, *Cohortatio ad gent.*, presso Rixner, *Gesch. der Phil.*, I, p. 105.

(4) Aristotele, *Phys.*, IV, 6.

e se si dice che il numero è l'essenza o il fondamento del tutto, non si intende altro, con ciò, se non che l'ultimo fondamento è l'unità di una moltiplicità — sia poi questo numero κατ' ἐξοχὴν concepito come il primo uno (cioè l'unità di tutte le unità particolari), oppure come la triade e la decade, o come la piccola o la grande tetrattide; ciò che vien osservato giustamente anche da Ritter (1). Egli è in questo senso che vengono presentate l'unità, la dualità indeterminata, come princìpi del numero, e con esso di tutte le cose.

Ma il primo uno non vien presentato solamente come l'unità di una moltitudine o multiplicità in generale, ma anche come l'unità di elementi affatto contrari, di opposti, in senso proprio del vocabolo, cioè l'unità del pari e dispari (ἀρτιοπέριττον), del limitato e dell'illimitato, ec. Anche della decade vien detto che essa contiene in sè tutta la natura, il pari e il dispari, il mosso e l'immobile, il cattivo e il buono (2). In questo rapporto l'unità del tutto vien presentata sotto il nome di armonia, come unità degli opposti, poichè il simile non ha bisogno di riunione (3).

§ 20.° La categoria più importante, finalmente, sotto la quale noi troviamo presentato l'assoluto dalla filosofia pittagorica, e con una chiara coscienza predominante, è quella del confine (πέρας) e di limitante (πέραινον o περαίνοντα). Viene con ciò presentato l'ultimo fondamento, o gli ultimi fondamenti, come il principio determinante e ordinante che dà forma, regola e legge (νομικόν) (4), in opposizione coll'indeterminato (ἄπειρον); co-

(1) *Gesch. der Phil.*, I, p. 376.
(2) Theon. Smyrn. *Plut. Math.*, c. 49.
(3) Stob., *Ecl.*, I, p. 460. - Vedi Böckh, *Filolao*, p. 62.
(4) Stob., *Ecl.*, I, p. 8. - Böckh, *loco citato*, p. 140, 141.

me la filosofia e i concetti generali sono il principio ordinante che limita e determina il regno illimitato e indeterminato delle nostre rappresentazioni. E l'armonia dell'universo appare in questo sistema non solo come l'unità dei contrari in generale, ma come un'unità regolante e regolata, come un'armonia nel vero senso della parola. Ma come le determinazioni che i Pittagorici ci danno dell'assoluto sono varie, ponendo come tale ora una prima *monade*, ora molte unità e numeri in generale, perciò anche la categoria del limitante viene da essi usata in vario modo.

Primieramente cioè vengono i numeri, o piuttosto le unità indicate come limitatrici: le unità sono il fine o i confini (πέρατα) di ciò che sta frammezzo (τοῦ μεταξύ), che senza queste limitazioni è illimitato (ἄπειρον). Questo concetto sembra essere il predominante presso Filolao, poichè egli usa sempre il termine limitante al plurale. (La questione suscitata recentemente tra Ritter e Reinhold e Brandis e altri, se le unità dei Pittagorici fossero veri punti matematici o estesi, e se l'illimitato sia identico col vuoto o materiale, non ha grande interesse per la storia della filosofia, poichè questi contrasti non toccano più ciò che vi ha di filosofico nella dottrina pittagorica).

In secondo luogo noi incontriamo espressioni che determinano il primo uno come il limite o il limitante, contraponendo ad esso, come illimitato, il vôto (o il materiale), o la dualità indeterminata (1). Qui abbiamo, come già l'osservarono gli antichi, una doppia maniera di concepir il primo uno; da un lato esso è l'unità dei contrari, del limitato e dell'illimitato; dall'altro lato forma

(1) Vedi Simpl., in *Phys.*, fol. 39, a.

esso stesso l'opposto dell'illimitato: la natura del limite, ci si dice, è la più affine all'unità (1). Anche la decade vien pure detta limitante il tutto (2).

Finalmente vengono pure addotti, come formanti l'opposto dell'illimitato e del limitante (o, come Aristotele si esprime ordinariamente, del limitato), i numeri pari e dispari. Viene dunque posto nei numeri stessi il principio dell'illimitato e dell'indeterminato; o qui pure senza dubbio vi ha in fondo la stessa idea, cioè che i numeri dispari si chiamano limitati perchè hanno più parte nella natura dell'uno; i pari poi si dicono illimitati, perchè privi di unità.

Si mostra così presso i Pittagorici una duplicità del sommo principio, e poichè l'illimitato o l'infinito, che è pure una categoria dell'ultimo fondamento (§ 15.°), non può in un essere reale, essere una stessa cosa col limitante (qnantunque ciò sia possibile nel concetto assoluto), quindi non resta altro mezzo possibile che di dividere le due categorie in due principi diversi. Che i Pittagorici poi mettessero una grande importanza a queste due categorie, particolarmente a quella del limitante, si vede da ciò che essi non solo presentano questo contrasto come il primo e il principale, rapportando ad esso tutti gli altri contrasti, ma stabiliscono ancora i concetti di limitante, e i suoi simili, come identici col perfetto, col buono e col giusto.

Le applicazioni che i Pittagorici hanno fatto della loro dottrina dei numeri alla spiegazione e alla costruzione dei fenomeni particolari e degli oggetti, dello spazio, dei corpi, del sistema mondiale, dell'armonia delle sfere, dell'a-

(1) Syrian., in Arist., *Met.*, XIV, 1.
(2) Theon. Smyrn., *loco citato.*

nima, delle virtù, non hanno alcun valore filosofico, e non sono che applicazioni empiriche del rapporto che vi ha qua e là coi numeri; in parte solo giuochi e applicazioni arbitrarie. Poco valore filosofico hanno del pari le teorie fisiche di un fuoco di mezzo, e di un fuoco della circonferenza; teorie che non hanno alcun rapporto diretto colla teoria dei numeri, e sono affatto accessorie.

III. — *Gli Eleatici.*

§ 21.° Il pensiero si solleva alla fine nella filosofia degli Eleatici alla somma altezza dell'astrazione di ogni particolare, di ogni determinato moltiplice e composto. Le categorie dell'assoluto, che si mostrano particolarmente presso di loro, sono quelle dell'*unità* e della *semplicità;* vale a dire che l'ultimo fondamento da cui deve partirsi la filosofia deve essere non solo unico (come si esprimono gli Eleatici ἓν τὸ πᾶν), ma ancora senza alcuna moltiplicità e varietà in sè, senza pluralità di note, di parti o di fenomeni contemporanei o successivi: categorie che certo già si mostrano anche presso i Pittagorici, ma presso gli Eleatici con una coscienza assai più chiara e nelle loro più rigide conseguenze; e così essi fecero fare un gran progresso alla filosofia, sia per sè stessi, sia eccitando gli altri.

I Pittagorici insegnavano che l'assoluto è un'unità semplice che contiene in sè il moltiplice e l'opposto (§ 19.°), ed eran condotti in ciò da una retta coscienza, poichè il supremo concetto è certamente uno e semplice, ma contiene in pari tempo in sè l'opposto e il molteplice; ma se si deve ciò affermare di un'essenza e di un fondamento reale delle cose, noi abbiamo allora una contradizione indissolubile, poichè quando nel reale vi ha una interna

moltiplicità non può più esservi in pari tempo la semplicità, e viceversa. La coscienza di questa contradizione produsse la dottrina degli Eleatici, e la loro negazione di ogni moltiplicità, cambiamento, divisibilità, ec.; poichè se in una coscienza predominantemente speculativa si fa valere l'unità semplice del puro concetto come necessaria e vera, deve ad essa, all'opposto, presentarsi il mondo sensibile della varietà come non vero. Di già Xenofane, che non osava ancora elevarsi a questa decisa negazione, mostra però la coscienza di questa inconciliabile contradizione, nelle sue lagnanze sull'imperfezione e l'incertezza delle cognizioni umane.

§ 22.° Singolare e importante per la storia della filosofia è la diversità nel modo e nella maniera con cui gli Eleatici cercano di dimostrare questa loro dottrina dell'unità e della semplicità dell'assoluto.

Xenofane ne fonda la prova sul concetto di Dio come il più elevato, κράτιστος, e l'ottimo (1). Così esprime semplicemente il postulato della ragione, che cerca un'unità, un sommo principio, un ultimo fondamento; la di lei ripugnanza a riconoscere più principî come supremi. Che poi per Xenofane fosse questa una verità immediata si conosce pure da quanto ci viene di lui raccontato, che, avendo contemplato l'immenso cielo, disse l'uno essere Dio (2). Dello stesso genere è la prova della semplicità: se vi fossero più parti, una dominerebbe l'altra (3); il che non è conforme al concetto di supremo.

Le prove che Parmenide deduceva dal concetto dell'essere sono le più importanti pel progresso della spe-

(1) Aristotele, *de Xenoph. cet.*, c. 3.
(1) *Idem*, *Met.*, 1, 5.
(3) *Idem*, *ibidem*.

culazione: l'essere non può concepirsi diverso, nè diviso dall'essere, ma è eguale a sè stesso, quindi non vi ha moltiplicità dell'essere; egli è senza separazione di tempo e di spazio, senza intervallo, discrepanza, mutamento, ec. (1) Ora, perchè Parmenide ponga appunto l'essere come l'ultimo fondamento e come l'oggetto della filosofia, egli ne adduce due ragioni, nelle quali mostra una sviluppata coscienza speculativa; la prima, perchè l'essere è necessariamente il più generale di ogni concetto e di ogni pensiero, nè vi è nulla, nè vi può essere nulla, nè pensato nè espresso che non sia un essere, poichè non si può nè pensare nè dire che ciò che è (l'essere) non sia (2); la seconda, perchè il pensato non può essere un negativo, un non essere, mentre questo non si può nè pensare nè dire (3); nel che vien espresso il postulato della ragione, che il concetto assoluto deve essere un assoluto positivo, non limitatò da alcuna negazione.

Le prove di Zenone sono in parte le stesse di quelle de' suoi predecessori, in parte apagogiche, quale è la nota argomentazione contro la possibilità del moto, dell'estensione, della varietà, ec. Ciò non forma certo un progresso positivo della filosofia, in riguardo al suo contenuto; ma con ciò il pensiero speculativo ha fatto importanti guadagni, parte nell'arte e abilità dialettica, parte nel fissare stabili confini tra esso e il regno della varietà sensibile.

Le prove che adduce Melisso sono le più facili di tutte; egli deduce l'unità dell'essere dal carattere che si presenta pel primo alla coscienza: la sua infinità, mentre più esseri si limiterebbero a vicenda (4). La prova

(1) Fülleborn, *Fragm. des Parm.*, 76-79, 100-102.
(2) *Idem, ibidem*, 90, 45.
(3) *Idem, ibidem*, 43.
(4) Simpl., in Aristotele, *Phys.*, f. 22 b.

della sua semplicità si fonda poi sull'unità, mentre se avesse più parti non sarebbe più un essere unico. La prova dell'infinità di Melisso è fondata di nuovo certamente sul concetto dell'essere, perchè l'essere non può esser stato prodotto, quindi esso è infinito; Aristotile stesso però osserva che questa prova appartiene alle sofistiche, mentre egli conclude dalla pura infinità di tempo all'infinità logica.

Presso Xenofane si trova certamente di già il principio delle prove tratte dal concetto dell'essere; ma egli non deduce da ciò che l'immutabilità e l'eternità, non ancora l'unità e la semplicità.

Fries (1) sostiene e pretende che sia un'osservazione importante, che Parmenide non abbia presentato l'uno come metafisicamente semplice. Egli è vero che non si trova l'espressivo (ἁπλοῦν), ma non è egli semplice in senso metafisico, se si afferma che l'essere non è diverso da sè stesso, che è senza parti, senza alcuna diversità e senza alcun contrario? —

Ma questa conseguenza della filosofia eleatica è inevitabile tostochè la speculazione vuol presentare il suo assoluto come un'essenza reale (2). Con ciò essa cade però in contradizioni indissolubili col pensiero e colla coscienza umana, poichè qual uomo può negare l'intero universo e la sua varietà, e quindi la propria esistenza se non a parole? La contradizione non vien tolta nemmeno colla distinzione di un doppio essere, poichè da un lato essa è senza senso, dall'altro essa stessa è una contradizione (3).

§ 23.° Il carattere dell'assoluto, di essere assolutamente semplice e senza contrari, vien pure sviluppato

(1) *Gesch. der Phil.*, I, p. 162.

(2) Vedi l'autore nell'opera: *Über das Absolute*, p. 73 e seg.

(3) *Idem, ibidem*; e *Über Begriffe und Möglichk. der Phil.*, p. 91 e 144.

sotto altri rapporti dagli Eleatici, mentre insegnano che esso è al di sopra di tutti i contrari, in modo che esso non appartiene mai nè a un lato nè all'altro. Così insegna particolarmente Xenofane (1), che l'uno non è nè in moto, nè immobile, nè limitato, nè illimitato; l'immobile e l'illimitato non sono che il nulla; il mosso e il limitato non sono che ciò che nella moltiplicità è in reciproca opposizione. Con ciò va pure d'accordo la sua dottrina: che la Divinità non si può paragonare nè assomigliare ad alcuna cosa finita, come pure le altre massime degli Eleatici, eccettuata la sola opposizione di Parmenide e di Melisso sopra l'infinità o la finalità dell'essere, che noi esamineremo nel paragrafo seguente.

Si deve notare come in questa scuola si sviluppa una maniera di concepire l'assoluto assai diversa da quella che abbiam veduta anteriormente nelle dottrine dei Pittagorici e di Anassimandro, ove vien rappresentato l'assoluto come l'unità dei contrari (§§ 15.° e 19.°), nè in modo alcuno si possono identificare le due maniere di vedere, come si è fatto anche ultimamente da Marbach (2). Nelle scuole anteriori l'assoluto, come quello che contiene e unisce i contrari, è « questo » e « quello »; ma presso gli Eleatici si mostra come negante e astratto dai contrari, cioè nè « questo » nè « quello », come il contrasto che noi abbiamo veduto (§ 16.°) essere il fondamento dell'opposizione della fisica meccanica e dinamica. Si vede poi chiaramente che gli Eleatici non hanno confuso le due cose, ma che hanno avuta coscienza della loro diversità essenziale (quantunque nel concetto assoluto le due cose siano pure identiche, nella realtà però

(1) Aristotele, *De Xenoph. cet*, c. 3.
(2) *Lehrb der Gesch. der Phil.*, I, p. 146.

è impossibile che lo siano); si vede, dico, particolarmente dagli argomenti di Zenone, diretti appunto a provare la non realtà e la falsità del moltiplice e del moto, fondati su ciò che ad essi si potrebbero applicare sì l'uno che l'altro dei predicati affatto contrari, cioè che essi sarebbero egualmente finiti e infiniti, uno e moltiplice, mosso e in quiete, ec.

Affatto conforme a questo modo di vedere è pure quanto insegna Parmenide, che l'uno è fuori del tempo e dello spazio, che l'essere non è distinto nè diviso da sè stesso, non qui, nè là (1), che esso non fu mai, nè sarà mai, mentre esso è del tutto attualmente.

§ 24.° Noi vediamo uno slancio ancora più elevato della coscienza speculativa (quantunque non legato con un importante movimento nella storia della filosofia), nella dottrina di Parmenide, che l'uno è un circoscritto e chiuso (πεπερασμένον d'Aristotele), o, come Parmenide stesso meglio si esprime, un compito (τετελεσμένον, οὐκ ἀτελεύτητον) (2), un chiuso e ritenuto nei legami dei confini, o nei confini del legame, non un indeterminato ἄπειρον; ma questa opposizione nell'infinità dell'assoluto è tutt'altra da quella che noi troviamo nel limitante dei Pittagorici, § 20.°, non un ponente limiti, ma un limitato esso stesso.

Qui si mostra, per la prima volta, quella stessa opposizione che Kant chiama prima Antinomia della ragion pura, e il quesito, se l'assoluto, o il tutto, sia finito o infinito. Il vero assoluto è tanto l'uno che l'altro (§ 11.°), e la ragione speculativa deve sostenere la necessità di tutti due, ma in pari tempo ciò include anche una contra-

(1) Fülleborn, *Fragm. des Parm.*, 76-79.
(2) *Idem*, *ibidem*, 96, 86.

dizione naturale, tanto in un senso, che nell'altro. L'assoluto della filosofia deve essere infinito (§ 15.°), perchè nulla può esser pensato fuori di lui, egli non è possibile alla ragione il pensarlo altrimenti che infinito, e di poter uscire da lui; — ma, dall'altro lato, è contrario alla ragione il porlo come infinito nel senso che esso costituisca per la speculazione un problema da non iscioglierai, e da non finirsi col continuo progresso, un campo della cognizione inesauribile e incommensurabile, che, come Aristotile dice, « sfugge la cognizione ». (Hegel chiama questa, *cattiva infinità*). La filosofia esige, all'opposto, un campo che si possa con certezza esaurire e misurare interamente, e che quindi deve essere un chioso fuori del quale non sia ancora possibile un progresso all'infinito, un campo la cui circonferenza e grandezza sieno determinate dalla necessità (chiuso nei legami del confine, come dice Parmenide), in modo che non possa essere ancora accidentalmente ingrandito.

Queste due cose si possono pure pensare, e sono realmente nel concetto assoluto; esso è assoluto perchè nulla può essere dato al pensiero fuori di lui, ma in pari tempo è chiuso e limitato perchè abbraccia ed esaurisce tutto il pensabile. Egli non è certamente possibile l'unire le due categorie in una essenza reale; quindi l'antinomia, che incomincia di già a mostrarsi nella scuola eleatica. Melisso sta dal lato dell'infinito, e Parmenide da quello della limitazione. Fu già osservato da Kant che l'ammettere una limitazione indica una coscienza altamente speculativa; e l'altra supposizione, una più empirica (la categoria dell'infinità vi è molto vicina): anche Aristotele (1) chiama, per la stessa ragione, Parmenide un filosofo più

(1) *Met.*, I, 5.

grande che Melisso, e noi vediamo Parmenide riconosciuto come tale da tutta l'antichità.

Questa elevata coscienza filosofica di Parmenide si mostra pure nel fondamento che egli adduce per la circoscrizione dell'*essere*, cioè « perchè non gli manchi nul» la », perchè sia perfetto, perchè esaurisca il tutto.

Egli è rimarchevole che presso i più grandi filosofi dell'antichità (oltre Parmenide, anche presso Eraclito, Platone ed Aristotile) si presenta più sovente la nota della limitazione dell'assoluto; e presso i moderni, anche presso Descartes e Spinosa, quella dell'infinità. Il fondamento di ciò è certo in un modo diverso di concepire l'idea dell'assoluto, che presso i moderni non è più negativa, ma una assoluta idea positiva (vedi il § 88.°)

Se presso Parmenide l'*uno*, oltre le categorie di limitazione, ha pure quelle di ἄναρχον e di ἄπαυστον e ἀτέλεστον, si è perchè Parmenide non ha potuto sottrarsi alla necessità di pensarlo pure come infinito; e qui si deve intendere questa infinità, come anche la limitazione, solo in senso logico, non la prima del tempo, la seconda dello spazio, come pretende Fries (1); mentre Parmenide stesso vi contradice chiaramente, presentandoci l'assoluto come fuori del tempo e dello spazio.

§ 25.° Finalmente egli è un fatto importante e un gran progresso della scuola eleatica, che essa la prima riconobbe l'assunto come pensiero, come il pensare. L'ultimo fondamento di ogni filosofia non è altro, a dir vero, che il puro pensiero, l'assoluto concetto; la coscienza di ciò si è presentata alla filosofia sì fortemente, che, anche quando essa pensava di essere nel realismo e di parlare dell'ultimo fondamento delle cose, di Dio,

(1) *Gesch. der Phil.*, I, p. 162.

ella concepì gli stessi, dopo Xenofane (e più ancora dopo Anassagora e Platone) come pensiero, come νοῦς, νόημα, φρόνησις, λογος, ec.; e i suoi sforzi furono sempre di stabilire l'essere (come pure l'ultimo fondamento del medesimo) come identico col pensiero, e l'ultimo fondamento come l'identità di tutti due; in una parola di divenire una filosofia dell'identità in questo senso, come la vediamo mostrarsi qui presso gli Eleatici, pei quali l'essere, o l'uno, è identico colla ragione e col pensiero.

Noi abbiamo veduto superiormente (§§ 6.° e 10.°) come una filosofia che parla degli ultimi fondamenti dell'essere non è realmente filosofia se non in quanto applica all'essere assoluto i predicati del concetto assoluto; e come il progresso di questa filosofia consiste nell'avvicinarsi a ciò sempre più (§ 11.°); a questo dunque tenderanno sempre più i di lei sforzi, e l'ultimo scopo di questa filosofia realistica sarà di poter dire dell'essere tutto ciò che è applicabile al pensiero, quindi di divenire filosofia dell'identità.

Il primo cominciamento, certo imperfetto, di una tale filosofia dell'identità si trova presso gli Eleatici; imperfetto, perchè essi, per riconoscere l'unità dell'essere col pensiero assoluto, negavano ogni varietà e movimento dell'essere. Xenofane insegna bene che tutto è « intel» letto e veduta (1) ». « Dio dirige tutti gli sforzi parti» colari col pensiero dell'intelletto (2) »; egli « vede tutto, » pensa tutto, ascolta tutto (3) ». Egualmente Parmenide: « Uno è il pensiero, ed è pensiero perchè senza l'essere

(1) Diogene Laerzio, IX, 19.
(2) Simplicio, in Aristotele, *Phys.*, fol. 6.
(3) Sesto Empirico, *Adv. Math.*, IX, 144.

» tu non troveresti pensiero (1) », « perchè il volere è » pure pensiero (2) ».

Aristotele attribuisce così chiaramente ad Anassagora il merito di aver stabilito pel primo il νοῦς come l'ultimo fondamento, che, come vedremo in seguito (§ 30.°), questo merito anche da noi gli viene attribuito, ad onta di quanto abbiamo detto degli Eleatici.

Se qui si parla della filosofia dell'identità deve però tosto ognuno accorgersi che ciò si deve intendere in un senso diverso da quello che noi superiormente (§ 8.°) abbiamo dato come caratteristico della recente filosofia. Qui non si tratta di un' identità del pensiero subiettivo coll'essere, come nella nuova filosofia, e nemmeno di una coscienza dei problemi che nascono dagli opposti di subietto e obietto, di Io e di mondo esterno.

IV. — *Eraclito*.

§ 26.° L'opposizione contro gli Eleatici, se non produsse direttamente, servì però d'eccitamento alla più gran parte dei fisici posteriori. Non era solamente la coscienza del mondo sensibile e della sua varietà che doveva opporsi ai risultati della filosofia eleatica, ma la stessa coscienza ed esigenza speculativa, mentre questa pure non può contentarsi dalla vôta unità, senza contrari. Solo appoggiata su questo fondamento l'opposizione contro gli Eleatici forma argomento della storia della filosofia; dal desiderio all'opposto di far valere la pura coscienza sensibile parte l'opposizione di coloro che vollero mettere in ridicolo Parmenide, come scrive Platone nel dialogo di

(1) Fülleborn, *Fragm. des Parm.*, 88-90.
(2) *Idem, ibidem*, 145.

questo nome, contro i quali era diretto lo scritto di Zenone, che negava le rappresentazioni sensibili.

Il sistema d'Eraclito però forma la più importante opposizione filosofica con quello degli Eleatici; nella di lui dottrina si deve riconoscere il rapporto che essa ha con quella di Xenofane, che egli conobbe; quantunque egli vada d'accordo in molti punti importanti cogli Eleatici, particolarmente nella dottrina che l'assoluto è uno, e quest'uno è ragione e cognizione (λόγος, γνώμη (1)), e una ragione generale (κοινὸς λόγος (2)); ed anzi trovisi pure presso di lui la dottrina di Parmenide, che l'uno è un limitato (3).

Questa sua opposizione consiste nel combattere la semplicità e la mancanza dei contrari; egli insegna: « che l'essere non è solamente uno, ma in pari tempo anche moltiplice(4)»; nè nega che da ciò non nasca una contradizione, poichè, egli dice, « ogni cosa è, e anche non è (5) », e « di una stessa cosa si può affermare il contrario » (6). Ma appunto la contradizione e l'opposizione è per Eraclito il vero e la legge del tutto, e appunto dai contrari ne nasce la bella unità e l'armonia (7); nè vi sarebbe alcuna armonia se i contrari non fossero il supremo e l'infimo, nessun vivente senza il contrario del maschio e della femmina (8): perciò egli stabilisce un tutto e non tutto, un unito e disunito, consonante e dissonante; che da

(1) Diogene Laerzio, IX, 1.
(2) Sesto Empirico, *Adv. Math.*, VII, 126-133.
(3) Diogene Laerzio, IX, 8.
(4) Platone, *Soph.*, p. 242.
(5) Aristotele, *Met.*, IV, 7.
(6) Sesto Empirico, *Pyrrh.*, Hyp. I, 210, 211.
(7) Aristotele, *Eth. Nicom.*, VIII, 1, 2.
(8) *Idem*, *Eth. Eud.* VII, 1.

ogni cosa nasce l'uno, e dall'uno ogni cosa (1), e appunto ciò che si separa da un altro lato va d'accordo con sè stesso (2).

In tal modo si manifesta in Eraclito la coscienza che nel concetto assoluto sono contenuti contrari i quali, posti come reali, generano una contradizione, come la riconobbero pure gli Eleatici (§§ 21.° e 24.°); ed egli ardisce di sostenerla come principio, perchè non solo l'uno o l'altro contrario in lui si fa valere, come presso gli Eleatici, ma tutti due nello stesso tempo e con egual forza.

Nel concetto che l'armonia risulta dall'unità di contrari, e che essa è una regola e una legge, Eraclito va d'accordo coi Pittagorici; lo distingue però da essi, e lo pone in un grado più elevato del pensiero filosofico, l'aver egli avuto coscienza delle difficoltà e delle contradizioni, e tuttavia di averle poste. E lo solleva ancor più sopra di essi il tentativo di stabilire nell'uno un principio dal quale nascono i contrari, e un altro che li lascia di nuovo ridurre all'unità; dal primo lato esso vien indicato come guerra, lotta, inimicizia; dal secondo come amore ed amicizia (3), da questo come generante, da quello come dissolvente; perciò la guerra vien pure chiamata da lui padre, re e signore del tutto (4). Nel nostro modo di parlare la guerra si tradurrebbe nel principio di specificazione, *principium specificationis*, che separa dal generale il particolare; come nell'amicizia il principio di generalizzazione, che riduce di nuovo gli opposti all'unità del generale. La coscienza e la necessità di que-

(1) Aristotele, *De Mundo*, c. 5.
(2) Platone, *Symp.*, p. 187.
(3) Diogene Laerzio, IX, 8.
(4) Plutarco, *Isid. et Osirid.*, p. 370.

sti due principi fu quella che condusse Eraclito a stabilire la contradizione come necessaria.

§ 27.° Per spiegare maggiormente, e render sensibile, come fosse possibile e si potesse pensare questa contradizione, serve ad Eraclito l'altra sua dottrina dell'eterno flusso, del continuo movimento dell'assoluto. Tutto è e non è in pari tempo, perchè appunto nulla è in quiete, ma non è che mutamento, così che ogni cosa nello stesso momento che esiste ha pure cessato di essere, come in un fiume scorre ad ogni momento altr'acqua, nè nulla può due volte venire nello stesso corso.

Ma questa dottrina di Eraclito serve a noi pure per renderci evidente l'origine della sua filosofia e il suo vero significato, come essa sia nata da un modo profondo e speculativo di concepire il pensiero assoluto. Ordinariamente si suol prendere la dottrina che tutto fluisce, come un'osservazione tratta dall'esperienza del mutamento delle cose; ma, se questo fosse il caso, Eraclito non l'avrebbe espressa con una generalità e necessità assoluta, nè per lo stesso fondamento dichiarata illusoria l'esperienza, perchè appunto ad essa contradice. La ragione ne è più profonda, intima e logica, cioè la coscienza dello stesso pensiero assoluto, che esso è un perpetuo movimento, un processo continuo, cioè che esso fa nascere i concetti particolari dai generali, e a questi li riduce di nuovo, — e che se in esso vi ha qualche cosa di coutradittorio, ciò è appunto concepibile, perchè questo perpetuo movimento costituisce appunto il pensiero speculativo, in modo che se l'uno vien pensato, non lo è più l'altro, e viceversa; per esempio, se si pensa l'unità semplice, non è ancora presente la moltiplicità che da essa nasce, e se questa, non più quella; se il sortire da una cosa, non il rientrarvi; se l'unità stabile, non la varietà moventesi, ec.

Corrisponde a questo senso della dottrina di Eraclito la distinzione che egli fa tra le due direzioni del movimento, la strada per l'alto al generale, all'unità (al fuoco), e la strada pel basso dal generale al particolare, al subordinato, dall'unità alla varietà, tra il procedere analitico e il sintetico.

Con ciò si spiega pure come, ad onta che Eraclito sostenga la generalità del movimento, presenti pure l'unità come permanente (1).

L'asserzione di un eterno movimento nell'assoluto si trova di già presso gli antichi Jonici, ma, da un lato, senza una coscienza espressa del suo bisogno, e senza un fondamento; il movimento presso di essi è come un *Deus ex machina*, come Aristotile stesso lo rimprovera loro; dall'altro lato il concetto di movimento non è così logico e corrispondente ad una coscienza speculativa, come presso Eraclito.

Vicino ad Eraclito deve pur porsi Empedocle: esso è citato da Platone (2) con Eraclito, come quello che pone l'essere come uno e moltiplice; egli pure ammette un principio di unione ed uno di separazione (φιλία e νεῖκος), un derivare dei più dall'unità, e dell'unità dai più; il tutto è per lui l'unità armonica del vario, e in pari tempo ragione e intelligenza (φρόνησις), quindi il fuoco l'elemento predominante, ec. Ma Empedocle non ha la stessa importanza per la storia della filosofia che Eraclito; oltrechè nessuno de' suoi pensieri forma un vero progresso nella filosofia, vi manca inoltre ciò che dà ad Eraclito un posto distinto tra i greci pensatori, la forma veramente metafisica e il colorito logico del pensiero; poichè anche quando Empedocle pone la nascita del vario dall'uno, e

(1) Aristotele, *De Coelo*, III, 1.
(2) *Soph.*, p. 242.

viceversa, lo fa senza una coscienza determinata delle difficoltà dialettiche e dei problemi, che Eraclito invece cerca di sciogliere. Da ciò ne viene che Empedocle è più poeta, che filosofo, e che il suo pensiero prende qualche cosa di indeterminato e incerto, in modo che si perde la chiarezza e la precisione, come sovente lo osserva Aristotele. Quindi si spiega pure come Empedocle, ancorchè si accosti ad Eraclito, si possa pure legare agli altri filosofi eleatici, come in molti punti lo dimostra indubitatamente Ritter; e ancorchè questi punti non siano, secondo il mio modo di vedere, gli essenziali (poichè ad Empedocle manca appunto la speculazione degli Eleatici), non vi ha però alcun fondamento di chiamare questo accordo sorprendente, come fa Marbach (1).

Aristotele attribuisce ad Empedocle il merito di avere il primo distinto il principio movente dal materiale; ma, per quanto merito con ciò Empedocle abbia acquistato nella spiegazione della natura, questo ha poco valore speculativo; ciò che vi potrebbe essere di filosofico si accorderebbe colla distinzione pittagorica del limitante e del limitato (§ 20.°), e quindi non sarebbe un progresso fatto da Empedocle.

V. — *Gli Atomisti.*

§ 28.° La dottrina atomistica di Leucippo e di Democrito forma un'opposizione di tutt'altro genere colla dottrina eleatica del tutto-uno, combattendo essi non la semplicità, ma l'unità dell'essere. Insegnano questi che l'essere non è uno, ma infinito pel numero (2), come Eraclito: essi pure non volevano contentarsi della vuota unità del puro pensiero; la coscienza speculativa esige una va-

(1) *Gesch. der Phil.*, I, p. 76.
(2) Aristotele, *De Gener. et Corr.*, I, 8.

rietà, e la stessa moltiplicità dei fenomeni richiede una moltiplicità di fondamenti per spiegarla; dicono essi: « so- » lo chi pone un infinito numero di elementi può spie- » gare il tutto in un modo ragionevole (1) ».

Perciò non osano, come Eraclito, porre nell'unità stessa la varietà, per la ragione che è impossibile che dal vero uno nascano i molti, e dal vero moltiplice l'uno (2); ma pongono solo il moltiplice come veramente esistente, e che sottentra per esai al posto dell'uno come non esistente e vuoto, o come esistente solo a canto dei molti. Il moltiplice poi lo pongono in una infinita moltitudine, perchè la ragione non può fermarsi a nulla di finito (§ 24.°), « perchè non vi ha alcun fondamento di sup- » porre la moltitudine determinata in un modo o nel- » l'altro, e questa è la ragione che essi adducono per » l'infinità degli atomi (3) ».

Quando si pone una moltiplicità, si pone in pari tempo un'opposizione, una negazione che separa e divide il moltiplice; ma era appunto il negativo che Parmenide negava come non esistente, e sulla cui negazione fondava appunto la prova dell'unità dell'essere. L'argomentazione degli Atomisti era quindi diretta contro questa prova, e contro di lui stabilivano apertamente la seguente massima: « il negativo, o il non essente, come essi dicono, » ha una realtà eguale al positivo » (l'essente τὸ ὄν oppure τὸ δέν, come lo chiamano, in opposizione al μηδέν (4)). Essi non volevano certo sostenere con Eraclito la verità della contradizione, ma la realità dell'opposto della negazione, quantunque col loro modo di concepire (l'essere del non esistente) si ponesse pure la contradizione.

(1) Simplicio, in *Phys.*, fol. 7.
(2) Aristotele, *De Gener. et Corr.*, I, 8; - *De Coelo*, III, 4.
(3) Simplicio, *loco citato.*
(4) Aristotele, *Met.*, I, 4. - Plutarco, *Adv. Col.*, p. 1109.

Colla dottrina della moltitudine nel senso suddetto va pure unita un'altra determinazione; gli ultimi fondamenti doveano servire alla spiegazione del problema; la spiegazione poi consiste nello sciogliere e nel ridurre la cosa agli ultimi elementi, e questi devono essere semplici. Quindi hanno essi comune coi Pittagorici la semplicità e l'indivisibilità, come categorie predominanti dei molti ultimi fondamenti, gli atomi e la denominazione di στοιχεῖα; hanno pure comune la moltiplicità degli elementi (§ 17.°), come pure il concepire le cose dal lato della quantità, (ponendo invece gli atomi come privi di qualità e di passione, ἄποια e ἀπαθῆ). Quindi Aristotele afferma a ragione degli Atomisti (1), che in certo modo anch'essi pongono le cose come numeri, o le fanno nascere dai numeri. In ciò non si deve pretermettere come la loro dottrina mostri una coscienza dialettica più avanzata e sviluppata, la quale si manifesta appunto nell'opposizione colla filosofia eleatica.

§ 29.° Finora si è fatta poca attenzione al vero senso filosofico e al merito degli Atomisti, e comunemente si è poco stimato quanto han fatto per la speculazione; solo nei tempi recenti si è incominciato a distinguere il loro interno valore speculativo dalla veste esterna, un po' rozza. Ma i tentativi fatti sinora pare che non ne colgano il vero fondo, come risulterebbe dal concetto che noi abbiamo dato della filosofia.

La scienza ha un doppio uffizio, quello di spiegare e di fondare; il primo è analitico, il secondo sintetico; l'analisi e la costruzione s'aprono la via dal particolare al generale, o viceversa. Ordinariamente predomina la tendenza del procedere sintetico e costruttivo, e la coscien-

(1) *De Coelo*, III, 4.

za di esso; quindi ne viene il partire dal generale e dall'unità, e il costruire da questi il particolare e il moltiplice quando non si arrivi ad essi accidentalmente. Ma avviene pure che predomini la tendenza del procedere analitico; allora si parte dal dato, dall'accidentale, dall'infinita varietà, e si sforza di ricondurre questo all'assoluto, cioè agli ultimi semplici fondamenti, che vengon quindi posti in un numero infinito e in accidentale coordinazione. Ora se l'unità e la moltiplicità, e in generale gli ultimi fondamenti, vengono posti come reali, allora dalla tendenza sintetica predominante ne nasce il Panteismo, o, per meglio dire, la dottrina del tutto-uno (poichè l'uno non vien posto come Dio (1)); dalla predominante tendenza analitica poi (se il senso per l'unità del principio e la ripugnanza all'accidentale non sono abbastanza forti) ne nasce l'atomistica e le sue sottospecie, la monadologia, e simili. Questa opposizione del Panteismo e dell'atomistica si riproducono quindi come fenomeni naturali in ogni periodo della storia della filosofia; l'atomistica però sempre come figlio postumo, mentre la tendenza all'unità sembra essere la predomiuante; e, all'opposto, la tendenza al moltiplice non si fa valere che quando la prima ci ha condotto a conseguenze inammissibili.

In pari tempo non si può negare che l'atomistica non mostri un grado inferiore di senso speculativo, particolarmente perchè deve ammettere un'accidentalità negli ultimi elementi, e la mancanza dell'unità di principio, e in pari tempo l'infinità della moltitudine (che Hegel chiama cattiva infinità, per cui noi abbiamo già osservato al § 24.°, che l'ammettere un infinito circoscritto è

(1) Vedasi l'autore nell'opera intitolata: *Über das Absolute*, p. 59 e seg.

in alto grado filosofico). Ad onta di ciò, non manca però l'atomistica in alcun modo di senso speculativo, come lo mostra particolarmente nell'esigere che essa fa nell'analisi un assoluto, un ultimo (gli atomi sono l'assoluto dell'analisi); per cui l'atomistica contradice la supposizione della divisibilità infinita, nella quale supposizione si scopre il poco senso filosofico di chi, predominato dal procedere analitico, non sente la necessità di avere un ultimo semplice, ma si lascia solo guidare dall'avversione della ragione a fermarsi nel progresso dell'analisi ad un termine arbitrario o accidentale; contradizione da cui nasce una delle così dette antinomie della ragion pura di Kant (§ 24.°).

Ritter mostra particolarmente di far poco conto degli Atomisti, poichè non solo egli nega ai medesimi ogni merito pel progresso della filosofia, ma li conta inoltre tra i Sofisti; ma egli pretende mettere tra i Sofisti tutti quelli che con coscienza distruggono la scienza (1). Ritter però non adduce motivi sufficienti per provare la sua asserzione. Una bassa maniera di pensare in morale (che però Ritter rimprovera, in parte ingiustamente, a Democrito) non è una sofistica, e nemmeno la mancanza di religiosità, nè le lagnanze sull'incertezza delle nostre cognizioni, perchè altrimenti dovrebbero pur dirsi sofisti Xenofane, Anassagora, Empedocle, ec.), e nemmeno «il saper tutto» e «lo » scriver troppo» non formano ancora un Sofista: nè vale che Democrito consideri l'anima come identica col calore; ciò fecero pure Eraclito ed altri: che poi Democrito faccia ciò per abbassar l'anima, non è che una supposizione di Ritter; e nemmen vale che gli Atomisti non volessero dare

(1) Ritter, *Gesch. der Phil.*, I, 195. In questo senso anche la rozzezza, la sfrenatezza, l'incredulità, l'oscurantismo, il gesuitismo, ec., sarebbero una sofistica

alcun fondamento dell'infinito; ogni filosofia deve avere un ultimo o piuttosto un primo, a cui non si può assegnare di nuovo un fondamento ec., ec. Ritter non seppe assegnare un posto agli atomisti nelle divisioni della sua storia, e perciò gli pose tra i Sofisti. Ma per questo procedere incontrò la critica e disapprovazione generale (1).

VI. — *Anassagora.*

§ 30.° Anassagora forma come il compimento e la conclusione alla scuola fisica anteriore a Socrate, perciò che egli, come gli viene attribuito senza contrasto da tutta l'antichità, fu l'autore della dottrina che: il pensiero, la mente, νοῦς, è il fondamento del fenomenale. Noi abbiamo certamente di già veduto che anche sistemi anteriori usarono la stessa o simili espressioni per indicare l'assoluto (§§ 25.° e 26.°); ciò non ostante vi ha una grande differenza tra la dottrina dei primi e quella di Anassagora, in modo che questi può riguardarsi come il fondatore di tale dottrina, e quegli, che fece fare un gran progresso alla filosofia.

Questo progresso consiste in ciò, che Anassagora solo e il primo pose il pensiero puro, come tale, qual assoluto. Presso gli anteriori la mente, νοῦς, è o identica ancora colla materia, o vien posta solo colle altre categorie, come una delle determinazioni, e delle subordinate, dell'assoluto. Anassagora è il primo che pone la *mente*, νοῦς, come assolutamente distinta dalla materia, e colla coscienza determinata che questa è la principale ed esclusiva categoria fondamentale dell'assoluto; in una parola da Anassagora viene per la prima volta concepito

(1) Vedansi Brandis, *Gesch. der griech.-röm. Phil.*, I, p. 302 e seg. - Marbach, *Gesch. der Phil.*, I, p. 87.

l'assoluto come pensiero puro. In ciò vi ha pure l'altra importante determinazione, che l'ultimo fondamento di cui parla la filosofia non è tale che debba nascere meccanicamente senza coscienza, e accidentalmente secondo le leggi della materia (αὐτομάτω και τύχη (1)), ma secondo le leggi del pensiero e della coscienza.

Questo progresso di Anassagora andò di nuovo perduto pei fisici contemporanei e pei posteriori, Diogene d'Apollonia ed Archelao; poichè questi identificano di nuovo il νοῦς coll'aria; e sebbene in ciò si debba riconoscere come filosofica la tendenza all'unità di principio, egli è però un gran retrocedere il sacrificarle l'idea del puro pensiero.

Ella è un'opinione comune, anteriormente più generale che al presente, che Anassagora colla sua dottrina della mente sia stato il fondatore del teismo filosofico. Ma questa opinione suppone da un lato una molto imperfetta intelligenza della filosofia, e in particolare di quella di Anassagora; e dall'altro un concetto molto oscuro del teismo. Se il teismo consiste nella credenza ad un Dio vivente, personale, intelligente, non vi ha nulla di ciò nella dottrina di Anassagora; poichè egli non dice in alcun luogo che l'ultimo fondamento delle cose sia un'essenza intelligente, ma che è l'intelletto, e questo è un astratto che non ha nulla di comune col concetto di un Dio vivente e intelligente. E se si intende ciò che vuole la filosofia, si deve pure sapere che l'intelletto, o il sapere, che è l'ultimo di lei fondamento, e che Anassagora, perchè appunto era filosofo, pone come tale, è infinitamente diverso dal Dio che noi invochiamo. E non si può nemmen dire che la dottrina di Anassagora si accosti di più al vero concetto di Dio, che la dottrina degli anteriori fisici, poichè la *mente* di Anas-

(1) Aristotele, *Met.*, I, 3.

sagora non ha più affinità con Dio di quel che l'acqua, l'aria o i numeri l'abbiano. — E, posto che la dottrina di Anassagora fosse un teismo, cesserebbe di essere filosofia, poichè il teismo, come tale, non è filosofia (§§ 5°. e 6.°) esso inoltre esisteva di già lungo tempo avanti Anassagora nelle religioni, nè fu da prima fondato da Anassagora, poichè ogni coscienza religiosa originale e non pregiudicata è un teismo. Si suol dire in contrario non essere un teismo filosofico quello delle religioni, ma che, come tale, fu fondato da Anassagora; una dottrina di Dio di già popolare, non diviene filosofia per essere ripetuta da un filosofo; nè Anassagora ha ciò preteso, poichè egli era troppo filosofo per non intendere altra cosa sotto il sno νοῦς. Anassagora, a dir vero, unisce al medesimo il concetto di Dio, cioè di un ordinatore e reggitore del mondo (Brandis osserva giustamente (1) che Anassagora fa uso, se non del nome, del concetto di Dio); ma questa è appnnto la dottrina di tutti i fisici, anche dei più antichi, di porre l'assoluto come ultimo fondamento delle cose, come Dio, come divino θεός o θεῖον; ma con ciò non si arriva al teismo, poichè non basta per questo avere un concetto, o il nome di Dio in generale (altrimenti anche lo scetticismo sarebbe di già un deismo), ma bisogna averne un adeqnato e conveniente, e il concetto di *mente* non è tale; e noi vedremo che la filosofia, per la sna natura stessa, ne' suoi progressi va sempre più allontanandosi dal concetto teistico dell'assoluto (2).

Mostrasi egualmente poca intelligenza filosofica traducendo il νοῦς per *spirito*, come Brandis e Ritter pur fanno, poichè da un lato questo concetto di spirito e la sua distinzione dalla materia non ha alcun senso speculativo, dal-

(1) *Gesch. der griech.-röm. Phil.*, I, p. 249 e seg.

(2) *Theol. studien, und Kritiken*, 1838, Heft. III, p. 805-16.

l'altro lato non ha alcun senso intelligibile il dire che Dio è lo spirito; e tuttavia è questa presso di noi ancora una comune maniera di dire, con cui si intende esprimere intieramente la dottrina del cristianesimo; ma il cristianesimo insegna bene che Dio è *uno* spirito, e ciò ha un senso, ma non dice in alcun luogo che egli è *lo* spirito, il che non avrebbe per esso alcun senso; ancorchè si sappia, per esempio, qual senso Hegel abbia voluto dare a questa espressione.

Nel senso qui indicato si è pur questionato sopra un passo di Cicerone (1), se Talete sia stato teista o no, cioè se egli abbia indicata la divinità come *mens*, νοῦς? Ciò non sarebbe impossibile, come non era impossibile a Xenofane ed Eraclito; solo Talete non ha certamente così distinto la mente dall'acqua, come ha fatto Anassagora, ma è probabile che Cicerone commetta un errore, e che la sua citazione sia falsa (o che piuttosto abbia tradotto impropriamente la categoria di Talete ψυχή, per *mente*), poi perchè nessuno degli antichi ci dà notizia di ciò, e noi non possiamo che precariamente fidarci di Cicerone in filosofia.

§ 31.° Con istudio particolare e con ragioni altamente speculative e proprie Anassagora fa valere la accennata categoria dell'assoluto, che esso, cioè, è il pensiero puro, astratto ed elevato sopra tutti i particolari ed i contrari: la mente, νοῦς, dice egli, non è mischiata con alcuna cosa, ma pura per sè stessa (αὐτὸς ἐφ' ἑαυτῷ), non avente nulla di comune con alcuna cosa, divisa da ogni cosa (ἀμιγής), semplice (ἁπλοῦς), pura (καθαρός (2)). Ed Anassagora afferma chiaramente che queste categorie non si possono applicare che al pensiero, che questo solo è al

(1) *De Natura Deorum*, I, 10.

(2) Simplicio, in *Phys.*, fol. 33 *b.*, 35, 38, ec. - Aristotele, *Phys.*, VIII, 5; - *De An.*, I, 2

dissopra dei contrari; ogni altra cosa ha il suo contrario, ma « fra ogni contrario vi ha qualche cosa di comune (1) »; in ogni cosa il pensiero è una parte che contiene ogni altra, non è come un ramo diviso e tagliato dall'altro (2). Esso sta sopra tutti i contrari. Queste espressioni vogliono dire la stessa cosa che Spinosa asseriva della sostanza: *per se cogitatur*, cioè, *conceptus eius non indiget conceptu alterius rei;* vale a dire il solo pensiero generale e assoluto può essere puramente e per sè stesso pensato, senza contenere in sè altra cosa; mentre ogni altro concetto include un rapporto ad altri concetti; in ciò si deve però tener conto della diversità della filosofia antica e della moderna; mentre Anassagora non parla che dell'essere per sè o della mente, Spinosa considera il pensato per sè (§ 93.°); in somma però quest'ultimo è quello che forma il fondamento anche della dottrina di Anassagora.

La stessa coscienza dialettica si mostra pure distintamente in ciò che egli adduce appunto questa purità del pensiero, questo essere al disopra dei contrari, pel fondamento su cui si appoggia onde ritenere la mente come l'assoluto, perchè solo in tal modo essa può essere il più elevato e dominare il tutto; se essa fosse mischiata con qualche cosa, ciò che vi ha di misto la impedirebbe di dominare sopra il simile (3): vale a dire che il concetto assoluto deve far astrazione da ogni cosa, perchè altrimenti non sarebbe il supremo pensiero che tutto abbraccia; la determinazione e i contrari che restano esclusi, lo impedirebbero, lo farebbero eguale e coordinato agli altri concetti.

(1) Aristotele, *Met.*, IV, 7.
(2) Simplicio, *loco citato*.
(3) Aristotele, *Phys.*, VIII. - Simplicio, in *Phys.*, fol. 33 *b*.

Anche in ciò Diogene d'Apollonia forma un contrasto con Anassagora; pel primo l'assoluto non è ciò che è diviso da ogni cosa, ma ciò che passa e penetra in ogni cosa, ed è compreso in tutto (1). Questa diversità di concepire l'assoluto è affatto simile a quella che noi abbiamo veduto anteriormente esistere tra gli Eleatici e Anassimandro. Per Anassagora la mente è nè questo nè quello; per Diogene essa è questo e quello; però qui pure con una distinzione da non trascurarsi: l'opposizione non sta nel dubbio se l'assoluto contenga in sè i contrari, ma se sia contenuto in essi o no.

§ 32.° Oltre il modo fin qui osservato di concepire l'assoluto, noi ne troviamo presso Anassagora ancora un altro di un genere tutto contrario, cioè la supposizione di un secondo supremo principio, e quindi un dualismo. Accanto alla mente Anassagora pone pure un principio della materia affatto simile a quello di Anassimandro, un assoluto complesso, un miscuglio della materia e di tutt'i suoi contrari, un caos in cui sono uniti o raccolti tutti i contrari (ὁμοῦ πάντα χρήματα (2)), cosicchè in esso nulla si mostra di determinato, nè vi si può conoscere. A questo principio materiale la mente sta incontro come principio informante e ordinante (διακοσμῶν) (3).

Un tale dualismo doveva nascere tosto che la filosofia fosse giunta a vedere che il sommo principio, il pensiero, è affatto diverso da ogni cosa sensibile e dalla materia; poichè i Greci non ebbero l'idea di una creazione dal nulla (come in generale non l'ha la filosofia, nè essa

(1) Simplicio, in *Phys.*, fol. 33 *a*.
(2) Platone, *Phaed.*, p. 72. - Simplicio, *locis citatis*.
(3) Diogene Laerzio, II, 6 - Simplicio, *ibidem*.

è in alcun modo un'idea filosofica); e se non voleasi negare l'intero mondo materiale e sensibile, doveasi ammettere un secondo principio della materia, e nemmeno Aristotele, nè Platone poterono evitare questa conseguenza (vedansi i §§ 52.° e 61.°). Così questo dualismo forma un'altra opposizione cogli Eleatici, e come l'ultimo sotterfugio possibile se con questi non si voleva negare la varietà del mondo, o con Eraclito la semplicità, o cogli Atomisti l'unità del pensiero assoluto.

Nel modo con cui Anassagora espone i due supremi princìpi, si palesa una profonda coscienza della filosofia e delle categorie logiche; il pensiero filosofico (del νοῦς) vien presentato come la forma del contenuto, del caos, e le cognizioni sensibili come la materia. Il pensiero separa e ordina (διακοσμεῖ) le opposizioni della materia (colla divisione la filosofia costruisce i suoi concetti), da prima poche, poi gradatamente sempre in maggior numero (1) (prima i più generali, poi i concetti particolari), e le divisioni generali, per esempio, dei quattro elementi sono più composte e meno pure di quelle dei fenomeni speciali, per esempio della carne, delle ossa, ec. (2) (i concetti più generali abbracciano più, sono perciò più composti dei particolari, quantunque, in riguardo alle lor note, siano più semplici di questi).

Di già Simplicio applica la dottrina di Anassagora di una progressiva divisione, per esempio quella del contrasto dello stato non ancora separato e del separato, al contrasto del mondo intelligibile e sensibile, al generale e al particolare (3). Ritter chiama questo un cattivo sincretismo (4);

(1) Simplicio, in *Phys.*, fol. 38 *b*.
(2) Aristotele, *De Gener. et Corr.*, I, I.
(3) Simplicio, in *Phys.*, fol. 8, 33 *b*.
(4) *Gesch. der Phil.*, I, p. 310, 3.

ancorchè questo rimprovero sia d'altronde meritato da Simplicio, qui però la sua dottrina ha una giusta idea per fondamento; certamente egli non volle sostenere che Anassagora abbia pensato con una chiara coscienza alla differenza del mondo intelligibile e sensibile, e nemmeno che l'abbia conosciuta, ma gli servì certo di fondamento, ancorchè non avvertita, l'idea di questo rapporto; quindi Simplicio aveva almeno egual diritto di spiegare così la dottrina di Anassagora, come l'aveva Aristotele di concepire questo contrario del caos e della mente come identico colla sua divisione della δύναμις e del ἐνέργεια (1), ciò che Anassagora non avea per vero distintamente pensato.

Socrate, Platone ed Aristotele rimproverano ad Anassagora che egli non applichi più oltre nel resto del suo sistema il concetto di mente, come una gran mancanza, non deducendo da esso che il principio del movimento, e nel resto non facendo uso che di spiegazioni materiali, tratte dalle leggi della materia (2): perciò la dottrina di Anassagora viene indicata come un deismo in cui Dio, qual particolare, resta fra le nubi, mentre la natura si regge colle proprie leggi. La cosa va altrimenti presso Platone, ove la materia non ha per sè alcuna legge, ma tutte le di lei leggi non sono altro che le idee della mente divina (§ 50.°).

VII. — *Passaggio dal periodo della fisica a quello dell'etica e della dialettica*

I Sofisti.

§ 33.° L'operoso movimento filosofico di questo primo periodo dovea certamente far nascere anche la coscienza

(1) Aristotele, *Met.*, XII, 6

(2) Platone, *Phaed.*, p. 97-99. - Aristotele, *Met.*, I, 4.

del medesimo, del suo scopo e del suo problema, ancorchè in un grado inferiore di chiarezza. A ciò dovea però andar unita anche la dottrina che a sciogliere il suo problema non basta la comune cognizione acquistata coi sensi, nè le tradizioni religiose e morali. Ciò si manifestò poi col rigettare interamente la cognizione sensibile, come pure la religione popolare, che si dichiarò falsa. Ma ciò poteva bensì generare un dubbio generale di tutte le verità, poichè ciò che l'uomo naturalmente tiene pel più certo gli veniva dimostrato come il più incerto, o come certo solo in un dato riguardo, ma non si offriva in sua vece alcuna verità superiore. — A ciò contribuì pure, che, esercitandosi nella speculazione, il pensiero acquista la coscienza della sua libertà; col pensiero del generale lo spirito si eleva sopra gli oggetti e impara a restar libero dai medesimi. Tutti i dati particolari e positivi, le opinioni opposte e i sistemi, i costumi, le religioni, le leggi, le costituzioni si presentano, appunto per la loro contradizione, come particolari e accidentali, e come tali da poter essere anche altrimenti, od essere altrimenti concepiti, non aventi quindi pel pensiero alcuna necessità, nessuna verità assoluta e generale, alla quale esse non sono in alcun modo legate.

I Sofisti furono quelli che presso i Greci ebbero i primi coscienza di questa libertà del pensiero sopra tutte le verità date, e dell'insufficienza delle medesime; questa fu una conseguenza delle antecedenti speculazioni. Questa coscienza poi è necessaria, ed è un utile punto di passaggio per ogni filosofia, se essa conduce il pensiero alla seria ricerca della suprema e assoluta verità, e gli dà coscienza di questo suo ufficio e delle leggi che in ciò gli sono prescritte dalla sua propria natura, nè lo conduce a pretendere ancora di sollevarsi al disopra di que-

ste, e di rendersi da esse libero, come lo ha reso dai legami del sensibile, del positivo; e questo è appunto ciò che caratterizza i Sofisti, ed ha sparso una cattiva riputazione sul loro nome, che essi colla coscienza della loro libertà non sentirono la forza e il bisogno dell'assoluto, nè l'importanza della verità e della moralità, nè delle loro regole, e si sciolsero interamente dalle leggi della propria natura, della verità, del diritto, della moralità e della religione; dichiarando l'uomo come padrone e *misura* di tutte queste cose, e non già l'uomo nella sua natura generale e necessaria (essi insegnavano che il diritto e il giusto non sono determinati da natura, ma da ordinazioni arbitrarie), ma secondo il sentire, l'opinione e il capriccio del momento. In modo che egli, poichè può avere opinioni contrarie (δύο λόγοι) sopra ogni cosa (1), può dichiarare per vero e giusto ciò che gli appar tale o che è conforme al suo scopo attuale; e che può usare arbitrariamente della verità pe' suoi fini, senza avere egli stesso fede nella medesima; e i Sofisti stessi definivano la loro arte l'abilità di cambiare i più cattivi fondamenti nei migliori.

Egli è concepibile come lo spirito umano nella prima e fresca coscienza della sua libertà potesse avere questo orgoglio e questa prosunzione, per cui vediamo presentarsi i Sofisti come maestri del popolo, cui pretendevano in pari tempo di incivilire e di render libero, mostrare quella leggerezza e avventatezza con cui si gettavano sopra tutto, anche il più santo, pensando di poter rigettare e negare tutto, valendosi pei loro fini arbitrari della fede degli altri nella verità e nel diritto, mentre essi restavano in una perfetta incredulità, partendo secondo

(1) Protagora, presso Diogene Laerzio, IX, 51.

le circostanze e lo scopo, sia dalla dottrina che nulla è vero, sia da quella che tutto è vero.

Questa leggerezza dei Sofisti doveva naturalmente eccitare contro di loro la scienza vera e la moralità, che cercavano di difendere il loro principio come assoluto e stabile. Questa reazione diede origine alle indagini sull'etica e sulla dialettica, secondo che la filosofia cercava di stabilire l'idea del sapere dal suo lato etico, o puramente e per sè; ora da questa reazione ebbero origine il secondo e il terzo periodo della greca filosofia. — In questo riguardo però il merito della sofistica non è che negativo, mentre i fondatori dell'etica e della dialettica non crearono queste scienze che in opposizione alla medesima; un merito più positivo hanno i Sofisti verso la posterità per aver innalzato il pensiero in generale ad avere coscienza di sè stesso, e a considerarsi come una libera potenza sopra il dato, a conoscere come nella filosofia esso ha per iscopo sè stesso e questa sua libertà. Perchè poi la libertà da loro voluta era senza legge e non ordinata, sono essi esclusi dall'onore di essere chiamati i fondatori dei periodi susseguenti, mentre in questi si dovette prendere piuttosto una direzione contraria, che simile alla loro.

Hermann (1) osservò giustamente, contro la poca stima che fa Ritter dei Sofisti, come essi diedero occasione al seguente periodo della filosofia, mentre stabilirono le difficoltà e i problemi a cui, avendo risposto questo periodo, fu appunto rinomato. Ma Hermann poi esagera quando nello stesso luogo aggiugne che i Sofisti formano l'aurora di una nuova epoca dello spirito svegliato, e quando vuol da essi incominciare, come altri pur fanno (vedi il

(1) Vedi *Über H. Ritter's Darst der sokrat. Systeme*, p. 4, 19.

§ 10.°), il nuovo periodo. Con ciò si fa loro troppo onore, poichè ad essi manca la tendenza positiva dei posteriori filosofi, la serietà e lo zelo per la verità. Essi presentavano problemi e dimande, non per scioglierli e scoprire la verità, ma per un frivolo orgoglio, per giuoco e per incredulità nella verità stessa; sopratutto mancava loro una tendenza positiva verso la verità filosofica assoluta e generale, tendenza che avrebbero dovuto possedere per esser chiamati fondatori di un nuovo periodo della filosofia.

SEZIONE SECONDA

PERIODO DELL'ETICA

(Socrate ed i Socratici)

§ 34.° L'etica introdotta nella greca filosofia dopo Socrate non è in alcun modo la morale nel senso moderno del vocabolo, non una scienza di ciò che dovrebbe essere, non una dottrina dei doveri ridotta in precetti e massime pel nostro operare; meno ancora, il di lei posto fu subordinato finchè rimase in fiore la greca filosofia. L'etica socratica non nacque in opposizione ad un operare immorale, a cui si dovessero prescriver precetti su ciò che dovrebbe essere, ma in opposizione alle dottrine immorali che negavano l'esistenza di un bene generale, di una morale comunemente valevole, e contro le quali si dovea solo mostrare ciò che vi è e deve esservi di buono e di morale per gli uomini.

A ciò si aggiunse pure l'altra circostanza, che Socrate e i suoi seguaci, colla loro opposizione ai Sofisti, fondarono l'etica nell'interesse scientifico o veramente filosofico, negando i Sofisti in generale un sapere assoluto. Da ciò avvenne che la tendenza e la coscienza sì filosofica che morale, si unirono insieme, e si fusero in un solo per modo, che la moralità e il suo ufficio non vennero alla coscienza se non in quanto si fondano nel sapere, o meglio, nella ragione e nella sapienza. Certo il sapere stesso è un'azione etica, è un obbligo morale in quanto per esso la ragione acquista quella chiarezza e libertà dello

spirito e della coscienza che formano una parte essenziale della moralità e della sapienza; poichè non si può riguardare come morale, nè attribuire un merito o un demerito, che a quell'azione che vien fatta con coscienza e libertà dello spirito. Ora, data una volta questa direzione del pensiero, che esso cioè concepisca l'idea del sapere solo dal suo lato etico, e la moralità solo dal lato del sapere, dovette ogni sapere cambiarsi in etica, vale a dire esser ricercato solo nell'interesse della moralità, e in suo riguardo. In questo senso la filosofia di Socrate è originalmente un'etica, un sapere nell'interesse morale, cioè tale, che ha per iscopo di giugnere alla sapienza etica e alla coscienza di sè nell'operare e nell'essere; ed ogni sapere che non ha questo scopo vien rigettato come inutile e nocivo e distraente dal vero fine.

Con questa direzione presa dalla filosofia, egli era naturale e facile che essa divenisse un'etica ancora in un altro senso, cioè nel senso proprio, vale a dire la scienza del nostro operare, e dell'ultimo e generale suo fondamento. Poichè la sapienza e la coscienza nell'operare devono pur consistere nella coscienza degli ultimi fondamenti di questo operare. Ma tosto che l'idea del sapere perde di importanza, e non si ritiene che quella del suo rapporto etico, allora avviene ciò che si vede già in parte presso Socrate, e compitamente poi nei Cinici e nei Cirenaici, che la filosofia diviene una pura etica, cioè una scienza del nostro operare e de' suoi fondamenti. Anche presso Aristotele, presso Epicuro e gli Stoici, l'etica non è altro che questo, e quindi non forma più che una parte della filosofia. Solo presso i Megarici, particolarmente poi presso Platone, l'idea del sapere nell'etica mantiene la sua preponderanza, cosicchè ogni sapere, come tale, è un'etica, cioè nell'interesse etico; e l'oggetto di ogni

sapere è generale ed uno, e in pari tempo morale, cioè il bene.

Da questa riunione dell'idea del sapere e della moralità si spiega come questa etica potesse essere una vera filosofia, mentre l'etica per sè non è filosofia (§§ 5.°, 6.°, 10.°), e per la stessa ragione le antiche massime della coscienza morale presso i sette sapienti, i Gnomici, i Pittagorici, ec., i quali non si proponevano per iscopo l'uomo stesso e la sua propria sapienza, ma un operare esterno e morale, il bene dello Stato o della società, o uno scopo esterno alla scienza, essi come tali, non possono pretendere al nome e al carattere filosofico. Se l'etica di Socrate non fosse nata che dall'interesse morale e religioso, non avrebbe del pari alcun significato per la storia della filosofia.

Nel suddetto cambiamento però della direzione filosofica vi ha un importante progresso della filosofia medesima, perchè essa acquista una determinata coscienza di sè stessa e del suo scopo per l'umanità; poichè proponendosi essa per argomento di giugnere alla coscienza dello spirito, fu pur costretta, prima di ogni altra cosa, ad avere coscienza di sè stessa.

Ma per la stessa ragione, in questo periodo della filosofia, in quanto prende la sua direzione da Socrate (non già da Platone), non si vedono che piccole tracce di dialettica; certamente che colla grande attenzione della filosofia sopra sè stessa va pur unita la tendenza a rendersi conto delle leggi e delle regole del proprio procedere, cioè della dialettica, ma ciò non giunse ad una cognizione scientifica che presso Platone (§ 45.°)

Abbiamo già anteriormente osservato (§ 10.°) che il considerare l'etica come il carattere distintivo del periodo socratico, non è in alcun modo un'opinione fondata sopra un sistema preconcetto.

Il voler giudicare di un sistema etico secondo il suo merito morale, cioè se da esso ne venga una morale pura e buona, come fa Fries, e qua e là anche Ritter, non appartiene alla storia della filosofia, perchè ciò non decide pel suo valore speculativo.

I. — *Socrate.*

§ 35.° Socrate si levò contro i Sofisti colla coscienza di questa verità: *vi ha un sapere stabile e assoluto del vero e del buono, o deve pur esservi;* il vero ed il giusto non sono puramente relativi ed accidentali. Egli espresse con ciò la fede della ragione in sè stessa, l'esigenza della coscienza e dei bisogni tanto scientifici, che morali e religiosi dell'uomo, in opposizione colla leggerezza dei Sofisti. E Socrate unisce inoltre quanto vi avea di vero nel metodo dei Sofisti, cioè la coscienza della libertà del pensiero e della ragione; ma colla diversità che questa libertà non deve consistere nello sciogliere lo spirito da ogni legge, ma solo nella scienza, nella coltura e nel regolamento della ragione stessa, poichè nel possesso di queste cose ci sentiamo liberi da ogni oggetto esterno dato ed accidentale. In tal modo Socrate fu il primo che espresse l'idea del sapere in sè (1), cioè determinato solamente dalle sue note interne, secondo il suo ufficio e rapporto allo spirito umano (non pel suo rapporto cogli oggetti da sapersi, come nell'antica filosofia (§ 43.°)); idea, che per tutto il corso della filosofia, dopo di lui, divenne fondamentale, ed è il punto centrale per cui si distingue essenzialmente da ogni filosofia anteriore.

In ciò però si deve riconoscere, a meno che non si

(1) Vedi Schleiermacher, *Über der Werth des Socrates*, negli atti dell'accademia di Berlino, 1815.

voglia rigettare ogni autorità storica, che questa idea fu abbracciata da Socrate solo dal suo lato e rapporto etico; vale a dire che egli concepì il sapere solo in quanto per esso si acquista quella libertà dello spirito necessaria per la vita e per l'operare, che costituisce un punto principale della moralità, cioè l'indipendenza della ragione da ogni dominio delle cose sensibili, tanto da noi stessi, che dal resto degli uomini, o piuttosto il sapere in quanto costituisce questa stessa moralità e virtù. Perciò avviene che l'idea dello scibile per Socrate non abbraccia se non ciò che si può conoscere colla propria libera intelligenza, colla coscienza di sè medesimo e dei propri fondamenti, o del generale (1), non lasciandosi condurre dall'autorità di una verità puramente comunicata o da una regola scritta di morale; questa idea era comune a Socrate e ai sofisti, ma colla diversità accennata di sopra. Inoltre, questo sapere che Socrate esige, non era da lui concepito solamente come il sapere del nostro operare e dei fondamenti del medesimo, ma abbracciava ancora il sapere del generale, in quanto può servire a favorire questa libertà di opinione o di spirito.

Ogni sapere però che non serve a questo scopo etico vien rigettato da Socrate, in quanto esso è inutile per la saggezza e la moralità; solo in questo senso si devono intendere quelle espressioni di Socrate, che hanno dato occasione a pensare che egli avesse rigettato lo studio di tutte le scienze e le avesse comprese sotto il nome di *μετεωρολογεῖν*, in quanto non servono all'arti utili della vita giornaliera, ed avesse quindi negata la capacità dell'uomo per un sapere superiore.

(1) Aristotele, *Met.*, I., 6, dice che Socrate cercò nell'etica la cognizione del generale (τὰ καθόλου).

Egli non è ora più necessario il riportare diffusamente ciò che Schleiermacher da un canto, ed Hegel dall'altro hanno detto sopra Socrate: chè l'intenzione del medesimo non fu di dare una filosofia popolare, senza pensiero e sapere, una filosofia « casalinga e da cucina (1) ». Giustamente Hegel e la sua scuola hanno rilevato il rapporto di Socrate coi Sofisti; solo essi in ciò sono andati troppo oltre, non rilevando abbastanza in pari tempo la sua diversità dai medesimi. Come si errava nel considerare Socrate solo come il rappresentante dell'ingenuo e limitato senso comune, che non vuol lasciarsi traviare dal dubbio, e come l'opposto della sottigliezza e del dubbio subiettivo dei Sofisti, così pure, dall'altro lato, si eccede presentandolo quasi simile ai Sofisti ragionatori: modo di vedere che eccitò l'ira di Brandis (2), il quale però non vidde ciò che vi avea di vero nell'asserzione degli hegeliani.

§ 36.° Un altro merito principale di Socrate, che influì su tutta la filosofia posteriore, e che si lega strettamente a ciò che abbiamo notato di sopra, consiste nell'aver egli innalzata la filosofia ad avere coscienza di sè stessa; ciò che egli esprimeva colla massima fondamentale: conosci te stesso (γνῶθι σεαυτόν). Per ciò solo che Socrate diede ai suoi contemporanei l'idea del sapere, diede pure alla filosofia la coscienza di sè stessa e del suo ufficio. Vi sono però ancora altre verità nel suo sistema, con cui egli favorì questa direzione.

Socrate pretende che la massima: conosci te stesso, si debba applicare anche al sapere che noi abbiamo già acquistato; vuole cioè che confrontiamo il tesoro del sapere di già esistente in noi coll'ideale del medesimo, per

(1) Hegel, *Opere*, vol XIV, p. 47.
(2) *Rhein. Museum*, I, 2, p 149.

aver coscienza di quanto in esso abbiamo guadagnato o no. Questo è il precetto della cui applicazione particolarmente Socrate si vantava, e per cui si pretendeva più sapiente degli altri; mentre egli, come diceva, avea la coscienza di non saper nulla, e gli altri erano ignoranti senza saper d'esserlo, o sospettarlo, anzi avendo l'opinione di saper qualche cosa. E nella coscienza che egli avea di non soddisfare e di non eguagliare il suo ideale sta pure la prova che una bella e sublime idea era quella che Socrate avea di mira ne' suoi sforzi filosofici.

Un egual merito, e dello stesso genere, appartiene pure a Socrate per avere condotta la filosofia a mettersi all'opera sua colla coscienza delle regole e delle leggi del proprio procedere. Ancorchè Socrate non abbia accresciute le cognizioni determinate del pensiero e del sapere, ha però un merito incontrastabile per aver insegnato a pensare, e a pensare con coscienza; e in ciò consiste appunto il merito del suo famoso metodo. Molti modi con cui procede il sapere furono spiegati da Socrate, il quale ne fece conoscere le regole e i precetti; particolarmente per l'induzione e la definizione (1), per la partizione e l'ordinamento in classi e generi (κατὰ γένη) (2), per la regola di prender le mosse da un principio comunemente ammesso (3), ec.; in una parola, Socrate fu quegli che diede l'idea della dialettica, ma in lui questa idea è ancora, in confronto dell'etica, del tutto subordinata (nè essa era estranea ai Sofisti stessi); e inoltre questo cominciamento è così lontano dalla realizzazione posteriore, che quasi in lui non si riconosce, e si andrebbe tropp'oltre volendo presentare Socrate qual fondatore della dialettica come scienza.

(1) Aristotele, *Met.*, I, 6, XIII, 4.
(2) Senofonte, *Mem.*, IV, 5, 12.
(3) *Idem*, *ibidem*, IV, 6, 15.

Noi troveremo ancora l'occasione di mostrare (§ 45.°) come pur ecceduto siasi il debito da Schleiermacher e da quelli che lo hanno seguito, volendo far stima in Socrate solo di ciò che vi ha di dialettico, trascurando il morale; ancorchè Socrate avesse avuta un'idea determinata del sapere, essa è però diversa da un'idea ragionata e da una teoría della scienza che questi pretendono trovare in Socrate, e che gli antichi non vi hanno veduta.

§ 37.° Per ciò che riguarda il contenuto dell'etica socratica, esso non è certamente molto esteso, ma si riduce quasi intieramente a ciò che ne abbiam toccato. Come supremo bene e scopo dei nostri sforzi e del nostro operare ci si presenta la ragione, e il di lei dominio tra gli uomini come da ottenersi col puro sapere; solo il sapere e la ragione hanno valore, ogni cosa senza ragione è pure senza merito (1). Siccome il sapere non deve esistere che in grazia della moralità, così di rincontro ogni sforzo morale deve esser diretto al sapere. Quindi egli presenta come scopo la εὐπραξία in confronto dell'εὐτυχία, cioè un operare con coscienza e ragione in confronto della fortuna e del buon successo (2).

A questo poi va unita un'altra veduta, che mostra il predominio della coscienza filosofica in Socrate, cioè che nel sapere stesso sta già la virtù e la moralità; e lo stesso Aristotele rimprovera spesso a Socrate, che egli faccia della virtù un puro sapere. L'idea della filosofia e della virtù si uniscono per lui in uno, e la prima mostra come questa deve esser determinata. E questa fusione fu così vivente in Socrate, che non lo trattenne il più strano paradosso e le conseguenze le più ardite: tutto ciò

(1) Senofonte, *Mem.*, I, 2, 53-55.
(2) *Idem, ibidem*, III, 9, 14.

che si fa con sapere essere buono, nulla esservi di cattivo quando vi sia il sapere e la volontà, ogni malvagità essere un errore, e chi, sapendo, fa un'ingiustizia, agisce meglio che chi, non sapendo, fa bene, ec. In pari tempo apparisce come l'idea del sapere potesse entusiasmarlo poichè egli attribuisce alla ragione coltivata una assoluta superiorità sopra gli istinti inferiori, un irresistibile fermezza contro i medesimi.

Con ciò va unito l'altro carattere che Socrate attribuisce alla virtù, di consistere nella mancanza di bisogni (1), poichè anche in questo si mostra l'idea filosofica, cioè l'indipendenza della scienza della ragione da ogni cosa sensibile ed esteriore.

Io non saprei decidere se Socrate, oltre queste dottrine, non abbia insegnato anche le opposte, cioè quelle che mettono il principio morale nel piacere e nella felicità. Non trovo certamente impossibile che non si siano a lui presentate tanto le une che le altre, e che l'etica ne' suoi principi non fosse ancora arrivata ad una decisione in questo riguardo; Socrate poteva pure fondarsi per questa indecisione nella confessione della sua ignoranza.

§ 38.° A queste dottrine si unisce pure, presso Socrate, quella più speculativa di un ultimo fondamento della morale, del bello e del diritto. Noi abbiamo già veduto che Socrate nell'etica cercava il generale, il necessario, gli ultimi fondamenti; e il suo senso filosofico dovea mostrargli che ciò si lega all'idea di un fondamento assoluto e divino; il che ci vien scoperto pure da ciò che il primo insegnamento di Socrate versava sempre sopra gli Dei (2); non adunque solamente sopra « le cose umane ».

(1) Senofonte, *Mem.*, I, 6, 10.
(2) *Idem, ibidem*, IV, 3, 2.

E siccome l'idea principale del suo sistema era la ragione e il sapere, così nessun'altra determinazione particolare dell'assoluto poteva meglio soddisfarlo che la νοῦς di Anassagora, cioè di un pensante e sapiente ordinatore delle cose. Ma questa dottrina, nella maniera di concepire di Socrate, prese tutt'altre forme, ed egli vi aggiunse principalmente due essenziali determinazioni.

Secondo l'indole del pensare di Socrate, questa idea, come pure l'idea del sapere, dovette prendere una forma etica; l'intelligenza divina dovette esser pensata come determinata dallo scopo del bene e del giusto, come l'ultimo fondamento del buono, o come il bene assoluto. Ma non è questo veramente l'elemento filosofico nella concessione di Socrate; questo sta piuttosto nell'aver egli in certo modo presentata l'idea del proprio sapere presentando la mente divina come conscia di sè, e come conoscente sè stessa, e i suoi fini e i fondamenti, e il perchè del suo operare (οὗ ἕνεκα) (§ 35.°). Ancorchè questa determinazione non sia del tutto estranea ad Anassagora stesso, Socrate gli rimprovera però di essersi servito di questo concetto di consapevole, νοῦς, solo come di un supplemento, in un posto subordinato, e di averne fatto uso di rado.

A ciò si unisce pure l'altra determinazione per cui Socrate fece fare un progresso alla filosofia, cioè che egli riconobbe questo pensiero divino, νοῦς, come identico col nostro pensiero e col nostro sapere. Il pensiero è ciò che vi ha in noi di divino, ed egli vuole appunto che si applichi particolarmente il suo precetto: Conosci te stesso, a conoscere questa nostra identità coll'essere divino: «Io » esamino me stesso », egli dice, « per vedere se non ho » in me una metà di divino (1) ». Certamente, che anche

(1) Platone, *Phaedr.*, p. 229 e seg.

questa idea non fu del tutto ignota ai tempi anteriori; anche in essi si presenta sovente la dottrina che l'anima dell'uomo sia tratta dall'anima o dalla ragione generale, e sia con essa affatto eguale; ma anche questa dottrina si mostra per la prima volta, presso Socrate, nella sua vera luce, e con una chiara e determinata coscienza, mentre in lui per la prima volta il pensiero umano arriva ad avere un'espressa coscienza di sè, ed il concetto del pensiero divino viene da quello avvertitamente dedotto.

II. — *I Cinici.*

§ 39.° Seguitarono la direzione data da Socrate alla filosofia quasi tutti i filosofi e tutte le scuole greche posteriori, in quanto si occuparono dell'etica. Perciò il progresso filosofico che vi ha in esse, consiste nell'avere ridotto sempre più a coscienza, anche su questo campo, i predicati dell'assoluto o della filosofia stessa, avendoli applicati al sommo bene, che nei loro sistemi vien stabilito come identico coll'assoluto.

Le prime scuole che noi dobbiamo qui esaminare, le meno importanti però, sono quelle dei così detti « Socratici imperfetti », degli immediati scolari di Socrate, ad eccezione di Platone, che ritennero della maniera di pensare di Socrate non l'idea del puro sapere, ma la sola direzione etica, e l'idea della conscia libertà dello spirito, in quanto si riporta all'etica (§§ 34.° e 35.°); quindi la filosofia si ridusse presso di loro, in modo parziale, ad una pura etica, con più o meno di elementi spettanti alle altre parti.

Il più piccolo progresso si trova qui presso i Cinici, il cui merito principale si riduce a concepire la virtù come assoluta, sotto le categorie dell'indipendenza, della

libertà e della determinazione propria della ragione, come vien richiesto dall'idea della filosofia. Poichè questa idea, che si presenta di già anche presso Socrate: che la virtù consiste nella libertà e nel dominio della ragione sopra ogni cosa esterna, concepita parzialmente e condotta fino alle conseguenze estreme è quella che costituisce la loro etica, e a cui si riporta ogni altra cosa. Questo vien espresso colla massima: che la virtù non deve lasciarsi determinare da alcuna cosa esterna, e particolarmente da alcun piacere; secondo la nota sentenza di Antistene, che vorrebbe piuttosto esser pazzo, che sentir piacere (1); oppure: che la virtù sola è bene ed oggetto di desiderio, il vizio solo è male, tutto il resto è indifferente; che la virtù è a sè stessa sufficiente per la felicità, e non ha alcun bisogno, e come è una prerogativa degli Dei il non aver bisogno di nulla, così lo è di chi vuol esser simile agli Dei, l'aver bisogno del meno possibile (2). Questo significato avea pure il disprezzo dei costumi, delle convenienze, della civiltà, dei riguardi, delle leggi positive, dei rapporti naturali di parentela, di patria, di matrimonio, ec., che reggono la società (3).

Oltre di ciò non si trova che un'altra categoria filosofica nell'etica dei Cinici, cioè quella dell'unità della virtù, e che il saggio, qualunque cosa faccia, si affaccenda sempre per l'intera virtù (4).

Il significato di questa scuola si riduce ad un circolo ristretto di idee, senza alcuna elevata concezione speculativa, e senza una determinazione più precisa di ciò che dovesse volere o fare la virtù; i Cinici non fanno che

(1) Diogene Laerzio, VI, 3.

(2) *Idem*, VI, 11, 104, 105.

(3) *Idem*, VI, 11.

(4) Scoliaste d'Omero, *Ad Iliad.*, O. 123, ed. Bekk.

ripetere massime identiche: la virtù consistere nel fare il bene o nello schivare il male, ec. Al contrario, si può invece dire che la loro etica in questo riguardo è retrograda in confronto della socratica, mentre trascurano la determinazione che la virtù è un sapere; certo essa dovea esser fornita d'intelligenza e di prudenza, ma non avea bisogno di una conoscenza superiore, di un sapere (era una saggezza senza sapere; ciò che costituisce l'opposto del sapere senza saggezza, che Socrate combatte nei Sofisti). La virtù, insegnano essi, consiste solo nell'azione, e non ha bisogno di pensiero, nè di dottrina, nè di teoremi (1).

III. — *I Cirenaici.*

§ 40.° Noi troviamo uno sviluppo ulteriore della coscienza filosofica presso i Cirenaici, la cui dottrina principale era: che la virtù e la ragione non solo devono restare negativamente indipendenti e in opposizione con tutti i fondamenti esteriori e sensibili dell'operare, ma ancora devono positivamente dominarli e ordinarli; e questi fondamenti esterni e sensibili sono appunto per loro il piacere e il dolore, cioè il principio della sensazione, l'empirico. Alla qual dottrina serve di fondamento l'idea che la filosofia non è solamente qualche cosa di superiore e fuori del sensibile, ma che deve ancora essere applicata al medesimo, e dominarlo; che il meglio non è l'astinenza dal piacere, ma il dominare il medesimo, e non essere da lui dominato (2), come si dice pu-

(1) Diogene Laerzio, VI, 11 e 12.
(2) *Idem*, II, 75.

re di Aristippo, che egli seppe *sibi res, non se rebus submittere* (1).

Pei Cirenaici era adunque la ragione e l'intelligenza un bene (e, se noi dobbiamo stare a Diogene Laerzio (2), il bene supremo), ma solo in quanto si poteva applicare al particolare, e ad ottenere il piacere: « non doversi essa » cercare per sè stessa, ma per ciò che si può con essa acquistare (3) ». Ciò si esprimeva pure colla sentenza: « il » piacere essere un bene, ancorchè si ottenga colle azio» ni le più basse (4) »; vale a dire che sono solo convenienti e buone quelle azioni che servono a conseguire il piacere: massima che, intesa in un senso nobile e cristiano, ha una verità, ma che può condurre anche alla più sfrenata immoralità.

Con questa tendenza della lor dottrina verso il sensibile, i Cirenaici sono però lungi dal rinnegare l'idea principale socratica, quella della libertà dello spirito e del pensiero sopra tutto il sensibile e il particolare: il sapiente non deve essere dominato dal piacere, ma dominarlo; egli deve esser libero dalle passioni, dall'avarizia, dall'invidia, dalla superstizione, e in generale da tutto ciò che commove fortemente lo spirito; non deve desiderar nulla con ansia e sollecitudine, per cui si renda da esso dipendente; limitarsi a ciò che sta in suo potere, quindi vivere solo pel momento, perchè il presente solo è in nostro potere (5); non tendere ad una felicità immutabile, perchè non sta nelle nostre mani; e come non vi sta il passato nè il futuro, egli è ufficio del sag-

(1) Orazio, *Epist.*, ep. I, I, v. 19.
(2) II, 79.
(3) Diogene Laerzio, II, 91.
(4) *Idem*, II, 88, 99.
(5) Eliano, *Var. hist.*, XIV, 6.

gio l'impadronirsi del momento sotto tutte le circostanze, e il saper di esso godere.

Questa dottrina vien appoggiata da un'altra, che parimenti non è senza significato filosofico, cioè che tutti i piaceri sono eguali (1). A ciò serve di fondamento il vero concetto della filosofia, che esige un contenuto del pensiero e uno stato dello spirito necessario, sempre eguale, e non mutevole.

IV. — *I Megarici.*

§ 41.° Ciò che noi sappiamo dell'etica della scuola megarica si riduce ancora a meno di quello che sappiamo delle due scuole anteriori; ma noi dobbiamo in essa riconoscere una tendenza più elevata del pensiero e della coscienza speculativa. La filosofia megarica parte palesemente da questa dottrina, che il bene è *uno*, ancorchè venga chiamato con diversi nomi, di ragione, sapienza, Dio, ec.; quest'uno poi è sempre lo stesso, e eguale a sè stesso (2), e finalmente anche semplice, poichè non vi ha nulla fuori dell'unico bene, non alcuna multiplicità, nè varietà (3). Questa determinazione dell'assoluto è affatto simile a quella degli Eleatici, la cui influenza sulla scuola megarica non è ancor stata negata da alcuno.

In quanto i Megarici vanno d'accordo cogli Eleatici, la loro filosofia non forma un grado più elevato di sviluppo speculativo sopra questi ultimi, eccettuato in ciò che i primi concepiscono ed applicano la stessa idea in un modo e in un significato etico. Vi ha poi un progres-

(1) Diogene Laerzio, II, 87.
(2) Cicerone, *Acad.*, II, 42.
(3) Diogene Laerzio, II, 106.

so della lor etica sopra i sistemi anteriori, mentre qui, in un modo più speculativo, non si tratta più di operare, e di virtù puramente subiettive, ma si tratta di un bene obiettivo in sè, e di un ultimo fondamento, ossia dell'assoluto del medesimo, e questo parimenti concepito in un modo speculativo.

Se si aggiugne inoltre che Euclide chiamò pure quest'unico bene anche νοῦς e φρόνησις, in ciò si mostra l'idea socratica, che l'assoluto, concepito obiettivamente, ossia Dio, θεῖον, non è diverso dal nostro pensiero e sapere subiettivo, ma identico col medesimo.

Apparterrebbero alla storia di questo periodo anche tutti gli altri sistemi greci posteriori pel loro lato etico; in quanto però questo loro lato sta strettamente unito cogli altri lati che spettano al periodo seguente, sarà più conveniente il portare l'esposizione intera di questi sistemi allo stesso periodo.

SEZIONE TERZA

PERIODO DELLA DIALETTICA

(Platone e i sistemi posteriori)

§ 42.° Se noi, contro il parere quasi comune al giorno d'oggi, cominciamo da Platone la storia della dialettica, ossia della logica, egli è conveniente che, avanti ogni altra cosa, per ischivare la confusione, presentiamo il concetto che noi leghiamo a questo nome di dialettica. Nessuna parte della filosofia fu così variamente e vagamente determinata, come la dialettica; per precisare il suo concetto noi non dobbiamo attenerci alle definizioni della filosofia stessa (come lo abbiamo fatto in riguardo al concetto della filosofia in generale, § 1.°), ma dobbiamo in questo seguire le migliori vedute del nostro tempo.

Sotto il nome di dialettica, o logica, io intendo la scienza degli ultimi fondamenti della nostra cognizione, o della certezza (§ 10.°), cioè quella scienza che cerca di determinare come il nostro pensiero è la nostra cognizione sono costituiti, da quai fonti attingano, e con quai regole e forme debbano procedere per arrivare alla verità e alla certezza, particolarmente filosofica, e a' suoi ultimi fondamenti. La dialettica è quindi la coscienza che la filosofia ha di sè stessa, del suo ufficio, delle sue leggi e delle sue forme. Ad essa appartengono dunque, oltre quella che Aristotele chiama logica, o dottrina del pensiero e della ragione, tutte quelle teorie e scienze che i tempi moderni hanno chiamate teorie della ragione della

cognizione, ricerche sopra l'intelligenza umana, ec., le quali nel fondo e nella tendenza sono identiche alla logica, cioè cercano di indicare come e dove si debbano ricercare gli ultimi fondamenti e le sorgenti della verità, sotto qual forma essa si presenti, e simili indagini.

Dalla dialettica in questo senso, cioè come dottrina degli ultimi fondamenti e delle forme della cognizione, è ancora affatto diversa quella scienza che contiene appunto questi ultimi fondamenti, cioè i principi supremi e i concetti più generali, e che cerca di dare ai medesimi quelle stesse forme che esige il pensiero; che cerca cioè di costruire i concetti secondo le leggi e le forme logiche. Tutte e due le scienze però si legano facilmente insieme, e si confondono; se vi ha una scienza delle forme della verità e de' suoi fondamenti, essa sarà pur condotta a imporre queste forme al pensiero, ed a ridurlo a questi fondamenti. Perciò fu sempre unita alla dialettica nel primo senso anche l'altra scienza che consiste nell'esame dei nostri concetti per dare ai medesimi la forma filosofica, richiesta dalla logica; l'applicazione cioè delle regole di quella prima, la dialettica, all'esposizione della filosofia, nella sua vera indole, che ha per iscopo la forma dei nostri concetti, non la cognizione di alcun oggetto in particolare (§ 4.°). Anche questa parte fu però sempre compresa sotto il nome di dialettica; e noi pure non vogliamo contradire a questo uso del linguaggio, in quanto nella costruzione dei concetti si ha per iscopo principale solo la forma dei medesimi, non il contenuto (che appartiene a qualche altra scienza particolare), in quanto noi ravvisiamo in ciò un'applicazione della dialettica nel primo senso.

In tutt'e due i significati noi troviamo il cominciamento della dialettica in Platone; dopo i Sofisti e Socrate la

filosofia era giunta alla coscienza di sè stessa, non cercava più solamente la natura delle cose e del vero essere, ma anche del vero pensiero, nè voleva solo giugnere alla coscienza delle leggi della verità, ma anche realizzare il vero pensiero stesso (1). I lavori però in alto grado più scientifici e speculativi furono fatti da Platone.

I due diversi significati sotto cui si può prendere la dialettica furono in tutta la storia della filosofia quasi sempre confusi insieme, tanto nella pratica, quanto nelle definizioni stesse: la teoria della cognizione, la dottrina degli ultimi fondamenti e delle forme della cognizione doveano sempre costituire in pari tempo la filosofia prima, ossia la filosofia fondamentale, e contenere questi stessi ultimi fondamenti e principi. Anche Kant, per esempio, tira nella critica della ragione tutta la metafisica, e Fichte fa della sua *dottrina della scienza* in pari tempo il fondamento di tutte le scienze. E come Hegel identifica la logica e la metafisica così del pari gli antichi di già le confondono tutte due insieme, mentre definiscono la dialettica: la scienza περὶ τοὺς λόγους (2), non περὶ τῶν λόγων (quantunque definiscano pure la fisica e l'etica, le scienze περὶ τῶν θείων e τῶν ἀνθρωπίνων), cioè chiamano dialettica la scienza che tratta non solo dei pensieri, ma che si occupa ancora della loro costruzione. Si possono però anche unire tutt'e due naturalmente, e noi pure le uniamo qui sotto il nome di dialettica, avvertendo però di non dimenticare la loro diversità.

Si deve distinguere maggiormente dalla dialettica, nel nostro senso, ogni applicazione, avvertita o no, delle sue regole ad altre sfere, quantunque l'uso comune del linguaggio la chiami ancora dialettica. Se si parla di un dialettico e della sua logica si suol intendere uno che con acutezza,

(1) Vedi Hegel, *Opere*, vol. XIV, p. 122.
(2) Aristotele, presso Eusebio, *Praep. Evang.*, XI, 3.

sottigliezza e abilità sa usare delle regole della dialettica, anche inavvertitamente, nella ricerca dei concetti, nella deduzione delle conseguenze, nel combattere gli avversari, ec., ec., e la sua abilità si chiama la sua logica. Egli è chiaro però, che il trattare di una dialettica in questo senso non appartiene alla storia di questo ramo come scienza, e particolarmente come scienza filosofica.

I. — *Origini della dialettica avanti Platone.*

§ 43.° Se noi intendiamo per dialettica la coscienza che la filosofia ha di sè stessa, non potremo certo affermare che questa sia mancata intieramente ai tempi anteriori a Platone; nè è concepibile che la filosofia sia stata coltivata per secoli, senza arrivare alla coscienza di sè stessa. Se però non si può fissare il vero principio della dialettica assolutamente da Platone, in lui però questa coscienza acquista primieramente una gran chiarezza ed un'estensione maggiore, in modo che in lui solo diviene una scienza.

Nei tempi più antichi si trovano indizi della coscienza che la filosofia ebbe del suo tema; espressa sia con oscuro sentimento, sia con determinati concetti, questa coscienza suggeriva che l'esperienza e le cognizioni sensibili non possono soddisfare la speculazione, e quindi la filosofia o rigettava intieramente (come presso Parmenide e Zenone), o abbassava in parte le verità sensibili (come presso Eraclito e Democrito), o restava in uno stato di indecisione per la verità (come presso Xenofane), o si gettava nell'incredulità totale per la verità (come presso i Sofisti). Ma noi non possiamo ancora chiamare queste dottrine una dialettica, poichè, da un lato, queste non si trovano che in sentenze parziali e sparse

qua e là, le quali non formano ancora un tutto, cioè una scienza; — dall'altro lato il tema della filosofia vien concepito ancora del tutto obiettivamente, cioè solo come una determinazione degli oggetti che la filosofia deve conoscere; non come una determinazione delle forme del nostro pensiero, nè come una dimostrazione che in esse sole la filosofia può ottenere il suo scopo. Anche quando, per esempio, vien rigettata la cognizione sensibile, non si dice però ancora come debba essere fatta la cognizione della ragione, quai forme debba avere. In una parola, questa coscienza della filosofia di sè stessa non è ancora diventata una teoria della cognizione o del pensiero.

Così gli Eleatici rigettavano le cognizioni sensibili perchè i loro oggetti mostrano varietà, contrasto e cambiamento, mentre l'oggetto della vera scienza non è che l'essere unico, immutabile, senza contrari. Anche quando Eraclito riconosce la verità sensibile, almeno per subordinata, lo fa perchè i di lei oggetti si possono considerare come stabili e isolati (non nel loro semplice fluire dall'uno), per cui vien fatto argomento della filosofia il conoscere il fluire delle cose, ma nello stesso tempo il loro essere uno colla ragione generale (1); ma per quanta importanza si mettesse da Eraclito nella categoria dell'intelligenza generale, non si vede però alcuna menzione di qualche cosa di generale nelle nostre rappresentazioni subiettive, cioè di concetti generali in noi. Democrito nega parimenti ai sensi la verità, perchè non somministrano alcuna cognizione del semplice (2). Ma qui pure non viene alla di lui coscienza nulla che riguar-

(1) Sesto Empirico, *Adv. Math.*, VII, 126-133.
(2) *Idem, ibidem*, VII, 135.

di i concetti semplici o composti. E se pure Diogene di Apollonia conobbe meglio le esigenze logiche del concetto della scienza, cioè che essa deve avere un principio incontrastabile (1), manca però presso di lui la dimostrazione come si possa ottener questo col solo pensiero.

§ 44.° Altre origini della dialettica vengono pure indicate nei tempi avanti Socrate; si dice, cioè; che la medesima era usata e applicata, ed esisteva come arte di disputare e argomentare, vale a dire come pratica, se non esisteva ancora come scienza delle regole che seguiva; e noi abbiamo già fatta questa distinzione superiormente. Così in particolare la dialettica degli Eleatici si esalta in questo senso spesso fra gli antichi, ed anche da Aristotele stesso, da cui vien nominato Zenone di Elea come fondatore della dialettica (2). Egli però non è il fondatore della dialettica, come scienza; onde si vede che qui si tratta della dialettica in un altro senso. E se Zenone ha pur insegnata la dialettica, come vien riferito, ciò consisteva ancora nell'esercizio come arte, non nella scienza; almeno non si accenna alcuna teoria o regola della medesima che sia stata scoperta da Zenone.

Tale è pure la dialettica dei Sofisti, che spesso vien ricordata; quella di Eraclito, e, più tardi, quella dei Megarici; era un'applicazione più o meno inavvertita della dialettica in ogni genere d'argomentazione (sofismi, sottigliezze, ambiguità, interrogazioni captatorie; in una parola, nei *sophisticis elenchis)*, il cui scopo era solo di impadronirsi dell'avversario, confonderlo, distinguersi per lo spirito, non di formare una scienza

(1) Diogene Laerzio, IX, 57.
(2) *Idem*, IX, 25. - Sesto Empirico, *Adv. Math.*, VII, 7.

della dialettica. E in questi esercizi si trattava sempre di arrivare col pensiero a qualche contenuto determinato, e inoltre di qualche scopo estraneo (per esempio di confutare e confondere l'avversario, come era il caso presso Zenone); nè si proponeva per ultimo scopo la forma del pensiero, come si deve nella più elevata applicazione della dialettica e nella speculazione.

Questo esercizio della dialettica ebbe però un vantaggio per la scienza, sebbene solo indiretto. Essa, per mancanza della vera cognizione delle leggi del pensiero, era divenuta una pura pratica sofistica, un'eristica; veniva quindi indirettamente dato stimolo a chi avea credenza nella verità, di indagare la vera logica e le sue leggi, e d'imparare a distinguere il vero dal falso, come vediamo questa tendenza, dopo Socrate, divenire sempre più generale.

§ 45.° La dialettica si avvicinò di più al rango importante di scienza per l'opera di Socrate. Qui troviamo un vero progresso. Noi abbiamo già veduto (§ 35.°) che l'idea del sapere era quella che particolarmente animava Socrate; e del sapere quale si deve concepire nel suo vero essere, nello spirito dell'uomo e in riguardo alla sua destinazione (non più secondo le particolari qualità degli oggetti (§ 43.°); inoltre, che con questa idea veniva pur impressa la tendenza, e svegliata l'attenzione dello spirito sopra l'azione del pensiere, sia per regolarlo secondo il tipo del sapere, sia per spingerlo ad indagare le regole del suo retto procedere; e quindi presso Socrate venne a coscienza per la prima volta il vero problema della scienza dialettica, e incominciarono i lavori per la sua soluzione (§ 36.°). La fisica anteriore erasi occupata di speculazioni senza riflettere sopra sè stessa, e senza dimandare se i risultati ottenuti fossero poi anche

veri e certi, essa nutriva un'ingenua supposizione della loro verità; ma pel dubbio universale introdotto dai Sofisti, dovette svegliarsi l'attenzione dei filosofi sopra questo argomento.

Perciò appunto molti modi di procedere logici, e la determinazione delle loro regole si riportano a Socrate come a loro creatore. Aristotele attribuisce a lui nominatamente la definizione e la prova induttiva (1), ove si scopre, particolarmente nella prima, il gran pensiero: che la scienza consiste nella cognizione del generale, nella coscienza; che esiste qualche cosa di generale nelle nostre rappresentazioni e concetti. E Senofonte (2) pure ricorda di lui il metodo di dividere ogni cosa per generi e specie, come un suo mezzo particolare di educare gli uomini, e cita la regola di partire da' principi comunemente ammessi, ec. (3).

Ad onta di ciò non si può ancora porre in Socrate il principio della vera scienza della dialettica. Da un lato queste testimonianze sembrano accennare soltanto che anche presso di lui un simile procedere logico fosse piuttosto una pratica, che una teoria; Socrate sapeva in vero combattere e confutare i Sofisti, ma non stabilì una teoria per rifiutarli, come la troviamo presso Aristotele (§ 59.°). Da un altro lato ciò è pur conforme alla sua confessione d'ignoranza, poichè egli non sarebbe stato fedele a questa confessione se avesse ammesso di essere in possesso almeno di una teoria con cui si potesse giugnere al sapere. Noi abbiamo pur veduto (§§ 35.°, 36.°) che egli concepì l'idea del sapere piuttosto dal suo lato

(1) *Metaph.*, XIII, 4; I, 6.
(2) *Mem.*, IV, 5, 12.
(3) *Ibidem*, IV, 6, 15.

morale e del suo scopo, che pel modo con cui esso si trova nel pensiero, e che si deve col medesimo conseguire; e ammesso pure che egli avesse una piena coscienza di questi modi di procedere, in lui non si trovano ancora che cognizioni staccate, non un tutto, una dottrina dialettica del pensiero.

Nè altrimenti va la cosa presso gli immediati Socratici, eccettuato Platone; certamente dopo Socrate si mostra più chiara l'idea del problema tanto del sapere in generale, che della sua teoria, cioè della dialettica, e quindi anche i tentativi per iscioglierlo; ma in alcun luogo non si vede la scienza stessa; in vece della medesima si trova la confessione: che si sa di non poter giugnere a nulla di certo, ed anche la rinunzia espressa alla dialettica, come ci vien riferito dei Cinici (1) e dei Cirenaici (2); o, come vien narrato di Antistene, che negò in generale la possibilità delle definizioni e dei principî sintetici, e d'Aristippo, che negava in generale la possibilità della cognizione obiettiva. Presso i Megarici troviamo, in vero, molta pratica dell'arte dialettica, ma poca scienza della medesima.

Con tutta ragione Schleiermacher (3) ha detto di Socrate: che l'idea del sapere in lui era vivente (§ 35.°). Egli però va troppo lungi se con ciò intende che questa idea del sapere fosse in Socrate un concetto determinato e completo, per cui si debba egli considerare come il fondatore della dialettica: in tal modo si affermerebbe più di quello che le testimonianze storiche permettono, non riportandosi in esse nulla di simile. E le conseguenze che Schleier-

(1) Diogene Laerzio, VI, 103.

(2) *Idem*, II, 91 e seg. - Sesto Empirico, *Adv. Math.*, VII, 11.

(3) *Über den Werth des Sokrates als Philosophen*, negli atti dell'accademia di Berlino, 1815.

macher ne tira sono troppo azzardate, come, per esempio, quando dice che Socrate dovea pur avere un concetto determinato del sapere per poter sostenere che la sua cognizione e quella degli altri non avea nulla di reale (1). A ciò appunto non è necessario alcun concetto determinato; anche un puro sentimento può dirci che il nostro sapere non è il giusto. E se Ritter, che d'altronde segue intieramente le opinioni di Schleiermacher, pure confessa (2) che Socrate non si spiegò sulla sua idea del sapere, si vien con ciò ad accordare che egli non fondò la scienza del sapere, la dialettica. È pure troppo ardita la conclusione che Socrate dovesse avere una determinata idea dell'unità di tutto il sapere, perchè affermò che tutte le verità devono accordarsi insieme (3); poichè questa supposizione vien fatta da ogni coscienza nel suo stato naturale anche del tutto incolto.

Ancora più contrari alle testimonianze storiche e senza fondamento sono coloro che, come Schleiermacher affermò di Socrate, così affermano che il principale contenuto della scuola socratica fosse l'elemento dialettico, e il suo pensiero principale l'idea del sapere. Almeno io devo confessare che i fondamenti sui quali, per esempio, Hermann (4) cerca di dimostrare ciò, a me non sembrano che sottigliezze prodotte dall'amore di un'opinione preconcetta. Quando egli dalla massima di Euclide: che il bene, o l'uno si chiama anche Dio, intelligenza, sapienza, ec., vuole sviluppare una distesa teoria del giudizio e del rapporto del soggetto col predicato, propria di Euclide (5), ei fa lo stesso che farebbe chi volesse attribuire

(1) *Loco citato*, p. 61.
(2) *Gesch. der Phil.*, II, p. 54.
(3) Schleiermacher, *loco citato*, p. 61. - Ritter, *loco citato*, p. 54, 61, 77.
(4) *Über H. Ritter's Darst. der sokrat. Systeme*, p. 25-38.
(5) *Ibidem*, p. 33 e seg.

al fanciullo che dice per la prima volta: il cielo è turchino, una coscienza coltivata della teoria dei giudizi categorici.

II. — *Platone.*

§ 46.° *A.* Dialettica. La scienza della dialettica riconosce per fondatore Platone (1), il quale indirizzò le sue cure principali alla coltura della medesima, per modo che essa nella di lui filosofia forma l'elemento predominante. Tutta la filosofia di Platone consiste in una ricerca sopra sè stesso, per divenir conscio del proprio scopo, in un considerare sè stesso e i fondamenti della propria certezza, e quindi le leggi e le forme del proprio pensiero, per modo che il problema della dialettica è il pensiero che domina ed accompagna tutta la sua filosofia. Da ciò avviene pure che per lui le due cose, la ricerca della verità, e quella della legge e dei fondamenti della medesima, la filosofia e la coscienza della medesima, cioè la dialettica in istretto senso, non erano che la stessa cosa indivisibile, come ciò si scopre nelle stesse determinazioni della dialettica presso Platone. Quest'essa non è per lui solamente la scienza del pensiero e del sapere (ἡ τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμη, τ. διαλ. δύναμις), la teoria della cognizione, la coscienza che ha la scienza di sè stessa (2), e delle sue parti, che essa considera e conosce (3); ma egli intende inoltre sotto questo nome l'intera filosofia, almeno le sue parti principali e i suoi fondamenti. E di già per l'etimologia stessa della parola si poteva intendere per dialettica tanto la scienza ottenuta per mez-

(1) Anche Aristotele dice espressamente (*Met.*, I, 6), in riguardo a Platone, che avanti di lui non vi era alcuna dialettica.

(2) *Phileb.*, p. 57 e seg. - *Charm.*, p. 166.

(3) *De Rep.*, VII, p. 534, *e*, 537, *c*. - *Eutyd.*, p. 290, *b*, *c*.

zo del pensiero, che la scienza del pensiero stesso (il pensiero è per Platone identico con διαλέγεσθαι, è per lui un discorso dell'anima con sè stesso, senza parola (1)); e quindi Platone prende questa voce, il più delle volte, come sinonima di filosofia, o applicabile alle sue parti e a' suoi fondamenti principali. Così egli dice che essa tratta dell'esistente e propriamente del vero esistente (2); che essa è la scienza che dalle date rappresentazioni passa agli ultimi fondamenti dei concetti, e a ciò che non ha premesse (3); che, come apice di tutte le scienze, sta sopra di esse, le precede, le comprende e domina (4), le unisce in uno (5); la dialettica vien definita come quella che comprende il concetto dell'essenza di ogni cosa (6), che sa unire e separare i concetti, ec. (7).

Hermann (8) considera come una storpiatura della dottrina platonica, ch'egli rimprovera a Ritter, di considerare la dialettica presso Platone come identica colla scienza fondamentale della filosofia. Certo egli ha ragione in quanto presso Platone essa si mostra pure come una semplice propedeutica alla filosofia, come si è pur detto superiormente; ma anche per le testimonianze riportate di sopra, e che non mancano nemmeno presso Ritter, è egualmente indubitabile che Platone l'intende pure anche nell'altro senso cioè come *filosofia prima*, come la scienza pura della ragione, o la dottrina della scienza.

§ 47.° Noi tratteremo più opportunamente sotto il tito-

(1) *Soph.*, p. 263, *e.*
(2) *Phileb.*, p. 57 e seg.
(3) *De Rep.*, VI, p. 510, *b*, 511, *b*, *c*; VII, p. 532, *a*, *b*.
(4) *Ibidem*, VII, p. 534, *e*. *Phileb.*, p. 57, *e*.
(5) *De Rep.*, VII, p. 537, *c*.
(6) *Ibidem*, VII, p. 534, *b*.
(7) *Soph.*, p. 253.
(8) *Über Ritter's Darst. der sokrat. Systeme*, p. 47.

lo della fisica, di ciò che Platone ha fatto per la dialettica in questo ultimo senso (come scienza fondamentale della filosofia); poichè quella che si chiama fisica, cioè la dottrina degli ultimi fondamenti dell'essere, è quella che Platone chiama particolarmente dialettica; noi, rimanendo quindi fedeli alla definizione che abbiamo data superiormente (§§ 10.° e 13.°) della fisica, tratteremo quindi più propriamente di questa sua dottrina sotto quel titolo. Si potrebbe chiamare dialettica pura, se in essa si ponesse per iscopo piuttosto la forma del concetto e della scienza, che la cognizione dell'essere, ciò che presso Platone, ad onta della direzione della sua filosofia sopra sè stesso, non si può tuttavia sostenere. Ciò che si usa chiamare dialettica platonica di preferenza, cioè da un lato il saper combattere spiritosamente e acutamente gli avversari, nominatamente Protagora e gli altri Sofisti, Eraclito e gli Eleatici, dall'altro lato la formazione, la combinazione o la divisione di concetti, questo non è in sè che arte dialettica, non scienza (§ 42.°); e ancorchè i risultati di quest'arte possano essere in sommo grado scientifici, si può però dire di essi che pel loro contenuto appartengono alla fisica.

Qui dunque non ci resta a trattare d'altro che della dialettica nel suo primo senso, vale a dire come teoria della cognizione, e come scienza delle forme e delle leggi della verità e della filosofia. Nei punti principali della medesima, Platone avea già ricevuto la spinta da Socrate. Da questi, cioè, aveva appreso a partire in ogni ricerca dalla definizione e dal fissare i concetti generali; ciò che egli pure mantiene come un principio, e forma il suo metodo abituale (1). Con ciò era pur aperta una facile

(1) *De Rep.*, X, p. 596, *a*. - *Phaed.*, p. 237, *b*.

strada ad un ulteriore progresso, a porre cioè le idee generali come le rappresentanti dell'essenza delle cose, e a riconoscere solo nel pensiero del generale la verità e la filosofia; le definizioni adunque o i concetti generali, le idee sono, secondo Platone, gli ultimi fondamenti della certezza della cognizione e della verità.

Quindi per lui è una verità: che la pura cognizione sensibile non è la giusta, e ciò per molte ragioni. Le più importanti delle medesime tendono a combattere la veracità dei sensi, perchè essi non ci danno alcuna cognizione dell'essenza propria delle cose, del generale, del necessario, del fisso, eterno e infinito, e non ci presentano che del falso e dell'inesatto (1): un'altra classe principale di argomenti si riferisce alla dottrina di Protagora: che l'uomo, ossia le sue opinioni e sensazioni, sono la misura del vero; dato il che, tutto sarebbe vero, anche il contradicente, e anche la proposizione che tutto è falso, ec. (2); cosicchè le bestie sarebbero pure in possesso della verità, come gli uomini, che tuttavia si credono superiori agli animali; inoltre nessun uomo sarebbe più sapiente di un altro, ec.

Tuttavia la dialettica di Platone offre anche delle pregievoli verità psicologiche sui sensi e sulla percezione, sulla memoria e la formazione dei concetti, sulla partizione e classificazione; come, in generale, su tutti gli altri generi di cognizioni sensibili.

Ritter si affatica per provare che Platone non rigettò nemmeno le cognizioni sensibili; ma Hermann (3) taccia, a ragione, di erronea questa asserzione; si deve però con-

(1) *Phaed.*, p. 65-67.

(2) *Theaet.*, p. 170 e seg.

(3) *Über Ritter's Darst. der sokrat. Systeme*, p. 48.

venire con Ritter, che Platone non dichiara assolutamente per mentitori e falsi i sensi, (nè il mondo sensibile come assolutamente illusorio e non esistente), ma dice che i sensi non danno la verità propriamente detta, ancorchè vi sia in essi della verità dell'idea. Platone non si dichiara in alcun modo decisamente per l'uno o per l'altro genere di cognizioni, non meno che Aristotile, come vorrebbero attribuirgli coloro che portano nella storia la maniera di pensare dei nostri tempi.

§ 48.° Ma il punto culminante di questa teoria della cognizione vien costituito dall'ideale, veramente grande e bello, che ci presenta Platone della filosofia. Nei tempi a lui anteriori non si era fatto quasi nulla per determinare questo ideale, come pure ne' tempi posteriori fino a noi non si è offerto quasi nulla di così bello. Certo che Platone non rimase sempre fedele a tutte le determinazioni da lui date, per esempio, alla separazione della filosofia da tutte le altre scienze; ma noi accenneremo prima quelle determinazioni che il progresso della scienza ci mostrò come le più vere e speculative.

Come requisito principale si presenta pel primo, che la filosofia deve essere l'opera del puro pensiero, agente secondo le proprie leggi (αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρωμένη), che si rende libero da ogni uso dei sensi (1), e si fonda non sopra l'esperienza, ma sopra la reminiscenza dello spirito nel suo essere superiore. Con ciò vien pur detto, ciò che abbiam già accennato, che la filosofia non può consistere se non nei pensieri generali, nei concetti generici, nelle idee in cui è contenuta la cognizione dell'essenza necessaria ed eterna delle cose.

A ciò si lega da vicino l'altra bella idea, con cui la fi-

(1) *Phaed.*, p. 65 e seg. - *De Rep.*, VII, 532, *a*.

losofia vien distinta dalla matematica (la quale consiste pure nel puro pensiero), l'idea cioè di un sistema, di un'organizzazione, di un'unità di tutti i concetti in un concetto supremo e assoluto, dal quale come da loro fondamento tutti gli altri si devono dedurre. La matematica, dice egli, presuppone i concetti dati come valevoli e veri, ma la filosofia deve indagare il fondamento stesso e l'ultima premessa, e da questa nuovamente salire finchè giunga ad un ultimo fondamento senza premesse, certo per sè stesso e sufficiente (ἱκανον) (1); i concetti devono esser congiunti in un'unità « per mezzo della cognizione » del fondamento » (αἰτίας λογισμῷ) (2). Di già ogni idea è un'unità del moltiplice, che in essa vien compreso, così pure tutte le idee sono riunite in un'unità, in un'idea suprema. E viene espressamente combattuta l'opinione che si possa conoscere un solo oggetto senza conoscere l'insieme del tutto (3).

La filosofia deve, inoltre, ricevere un'unità dalla coscienza che ha di sè stessa e del sapere in generale; per mezzo di questa coscienza propria, essa, o la dialettica, deve elevarsi sopra tutte le altre scienze, comprenderle e dominarle, e così formare il supremo e solo apice delle medesime. In conseguenza si deve distinguere il sapere dal puro buon senso, e più ancora dall'entusiasmo o dal furore divino, che non conoscono sè stessi, nè sono in grado di rendere conto del loro procedere (4).

Con ciò vien pur detto che la filosofia deve essere generale, e tutto abbracciante; non deve essere solo la scienza di questo o quello, ma del tutto, almeno se essa

(1) *Phaed.*, p. 101, *d.* - *De Rep.*, VI, p. 510, *b*, 511, *b*, *c*.
(2) *Men.*, p. 98, *a*.
(3) *Phaed.*, p. 270, *c*.
(4) *Sympos.*, p. 202, *a*.

vuol comprendere tutte le altre scienze; questo viene indicato come l'ufficio e la tendenza della filosofia (1), e si aggiugne che le ricordanze dell'anima si stendono sopra il tutto (2).

Abbiamo già osservato superiormente chè Platone non scrisse diffusamente sul sistema dei concetti, ma si contentò di presentarne alcuni bei tratti, come pure chè le determinazioni dei concetti e le deduzioni particolari da esso tentate appartengono più al campo della fisica e dell'etica, che a quello della dialettica.

§ 49.° *B.* Fisica. Anche le altre parti della filosofia stanno presso Platone assolutamente sotto l'influenza della dialettica, mentre essa, ossia la coscienza che la filosofia ha di sè stessa, forma l'elemento necessario e predominante della sua speculazione; per modo che l'idea fondamentale della dialettica costituisce pure l'idea fondamentale delle altre parti. Così nella fisica, le idee, gli ultimi fondamenti della certezza, sono per Platone anche gli ultimi fondamenti dell'essere; esse non rappresentano solo l'essenza delle cose, ma lo sono ancora, poichè il generale e il necessario, che contengono le idee, sono appunto l'essenza del pensato; e l'essenza eterna è quella a cui solo conviene l'essere nel vero senso (3), cioè quella che forma il fondamento di ogni essere. Quindi Aristotele ha perfettamente ragione di sostenere che Platone fu condotto alla dottrina delle idee come fondamento dell'essere, perchè egli si occupò particolarmente della dialettica, e partì sempre dalle definizioni e dai concetti generali (4).

(1) *De Rep.*, p. 475, *b.*
(2) *Men.*, p. 81, *c.*
(3) *Tim.*, p. 37, *e.*
(4) Aristotele, *Met.*, I, 6.

Noi troviamo qui di nuovo asserita chiaramente *l'identità* del pensiero e dell'essere; una filosofia dell'identità, come essa ha sempre cercato e deve cercare di essere finchè essa vorrà dimostrarsi come la scienza dell'essere (§ 25.°). Ma non si deve trascurare come questa identità qui, e presso gli Eleatici, vien sostenuta in tutt'altra maniera che nella filosofia moderna, per esempio, presso Spinoza o Schelling; mentre gli antichi trovano questa identità nell'immediata certezza della coscienza speculativa, senza avere nemmeno il sospetto di un'assoluta opposizione tra il pensiero e l'essere; la dottrina dell'identità nei tempi moderni è una teoria elaborata, che cerca di conciliare questa opposizione già venuta a coscienza.

Quanto fosse attiva in Platone la coscienza di questa identità del pensiero e dell'essere, si vede pure dall'identificare che egli fa la dialettica colla filosofia in generale, come dalla premessa che si presenta sovente in lui: che le leggi del pensiero e dell'essere sono identiche; il che si esprime particolarmente nella massima che il pensiero in sè (puro e diretto dalle proprie leggi, καθ' ἑαυτὴν) deve pur conoscere l'essere in sè (1).

Certo, Platone definisce egli stesso il concetto della fisica in un senso più ristretto: la dottrina dell'essere mutabile e finito (2), e comprende, all'opposto, sotto il nome di dialettica la dottrina dei fondamenti dell'essere; noi abbiamo però già osservato superiormente (§ 47.°) che per noi non vi ha alcuna ragione, secondo il metodo fin qui seguito, di dividere le due idee.

Hermann (3) non vuol accordare che presso Platone si

(1) *Phaed*, p. 65, e seg. - *Theaet.*, p 186, *a.*
(2) *Phileb*, p. 59, *a.*
(3) *Über Ritter*, ec. p. 48.

trovi una dottrina dell'identità del pensiero e dell'essere; non può però negare che le idee presso Platone non siano concetti, cioè un pensiero, e che esse in pari tempo non costituiscano il vero essere; allora io non comprendo come si possa ancor negare da lui questa identità.

Con molto calore Herbhart (1) combatte l'opinione che le idee di Platone siano concetti, ed esistenti in un'intelligenza divina: secondo lui non sono che proprietà generali, che generi; Herbhart si appoggia qui appunto sull'autorità di Aristotele. Ma se Aristotele non avesse voluto dire che questo, allora non avrebbe il suo passaggio alcun senso, poichè egli dice (2) che Platone giunse alla sua dottrina delle idee per essersi occupato di concetti e definizioni, ossia della dialettica, e che chiamò perciò le determinazioni dei concetti *idee* (τοὺς κοινοὺς ὅρους).

§ 50.° Ora tra le idee si deve trovare di nuovo un ultimo fondamento, una suprema unità delle medesime; e come tra di esse, in quanto non sono che nostri pensieri, ve ne ha una suprema e generale, che comprende tutte le altre in un'unità, e da cui le altre derivano, così è pure nel regno del vero essere: le idee, del pari che ogni essere, hanno il loro fondamento ultimo e la loro premessa in un'idea assoluta e che non ha premesse, che è quindi l'ultimo fondamento del tutto (3) (ἀρχὴ τοῦ παντός) ed è identica col pensiero assoluto, colla mente (νοῦς) o colla divinità (4). S'intende da sè che l'idea suprema o più generale non può essere altro che l'assoluto e puro pensiero stesso, o la mente (νοῦς). L'idea suprema in questo riguardo, richiamando la dottrina pittagorica, si chiama

(1) *Lehrb. z. Einleit. in d. Phil.*, 3.ª edizione, p. 210 e segg. - *Allgem. Metaphysik.*, I, p. 576, 597 e segg.

(2) Aristotele, *Met.*, I, 6.

(3) *Rep.*, VI, p. 511, *b*.

(4) *Phileb.*, p. 28, *c*.

pure l'uno, e quindi le idee, che sono pur dette numeri o unità, sono il moltiplice. — Oppure si esprime in questo modo: l'idea ultima e suprema è quella del bene (1), perchè è senza premesse, nè ha bisogno di altro fondamento, essendo sufficiente a sè stessa; ciò che basta a sè stesso poi (ἱκανὸν) è il bene (2), e il bene è, per Platone, affatto identico colla divinità.

In ciò Platone va perfettamente d'accordo colla dottrina di Anassagora, come con quella di Socrate; ma si vede pure, dalla data esposizione della sua dottrina, l'importante progresso che egli fece su tutt'e due. Questo progresso consiste particolarmente nelle due determinazioni: primo, che la mente (νοῦς) vien concepita come identica coll'idea suprema e più generale; secondo, che ad essa si attribuisce un insieme di leggi (di idee) sotto cui stanno le cose, cioè sotto le leggi del pensiero; cosicchè la materia non si determina nuovamente per le proprie leggi, come Platone e Socrate rimproverano ad Anassagora d'aver asserito. La mente (νοῦς), secondo Platone, volle fare tutte le cose simili a sè (3), e le sottopose quindi alle leggi del suo pensiero; perciò essa diviene in pari tempo così il principio dell'ordine, che deriva intieramente dal pensiero, come il movimento, perchè lo spirito, o il pensiero, è quello che muove sè stesso.

Hermann (4) qui pure contradice l'opinione, abbracciata pure da Ritter, che la mente divina presso Platone sia identica coll'idea suprema o coll'unità delle idee; ma è solamente fondato sulla ragione che in altri luoghi da Platone si presentano le idee e la divinità in opposizione tra di loro, e vien

(1) *De Rep.*, VII, p. 517, *b*, *c*; VI, p. 508 e seg.
(2) *Phileb.*, p. 20, *d*.
(3) *Tim.*, p. 29, *e*.
(4) *Über Ritter*, ec., p. 41.

detto che Dio crea il mondo dietro le idee, come esemplari. Ma ciò non contradice per nulla l'accennata maniera di concepire, poichè si possono contraporre all'intelligenza o al pensiero in generale i concetti particolari, nè per questo alcuno può negare che tutti due non siano identici. E se si comprende bene ciò che la filosofia pensa sotto il concetto di Dio, non si può dubitare che anche presso Platone la divinità non sia altro che la suprema idea (§ 6.°) Hermann (1) combatte egualmente l'opinione che l'uno o il bene per Platone siano identici colla divinità; ma affermando egli stesso che l'uno di Platone non è altro che quello dei Megarici, egli concede, con ciò, quello stesso che combatte; poichè non dic'egli Euclide espressamente che l'uno o il bene si chiamano ancora intelligenza o Dio? (Vedi il § 40.°)

Si è comunemente creduto di trovare in Platone il concetto cristiano di un Dio personale; e anche recentemente Fischer (2) ha espressa questa opinione, e venne quindi a diritto criticato da I. H. Fichte. Fischer non ha però interamente torto, poichè il concetto di un Dio personale viene naturalmente ad ogni uomo che abbia una coscienza religiosa, la quale possedeva certamente Platone; ma questo non appartiene al suo pensiero filosofico, quindi anche Fichte ha torto nel dire, che l'idea di un Dio personale è il frutto della filosofia cristiana, poichè la filosofia, anche nel cristianesimo, non può riconoscere nulla di personale in Dio, e inoltre questa idea si era già migliaia d'anni avanti manifestata « ai semplici » avanti ogni filosofia.

L'indagare se nella teologia o piuttosto nella filosofia di Platone si trovi qualche cosa di cristiano, come recen-

(1) *Über Ritter*, ec., p. 42.

(2) *De Hellenicae phil. principiis et decursu a Thalete usque ad Plat.*, p. 35, e not. 79 e 80.

temente di nuovo si affermò da molti (1), non appartiene a questo luogo; poichè in ogni caso, ciò non sarebbe che l'elemento non filosofico presso Platone. Del resto io sono di quel parere che anche Nitzsch e Ritter (2) espressero contro Ackermann, che non si trova nulla avanti Cristo di ciò che è propriamente e veramente cristiano, come non vi può essere qualche cosa di divino senza Dio. Il così detto elemento cristiano in Platone sarebbe quello stesso vero e buono che anche il cristianesimo riconosce; ma ciò non si può ancora chiamare cristiano, come non si può chiamar cristiana la storia naturale di Aristotele per ciò che il cristianesimo non contradice le sue verità.

§ 51.° Sono pure in armonia col carattere predominante dialettico della filosofia platonica, e coll'affermata identità del pensiero e dell'essere, tutte le ulteriori determinazioni che Platone attribuisce all'essere e alle idee; così egli applica particolarmente all'essere le categorie logiche che hanno valore pel pensiero, e ciò egli fa colla coscienza (perchè altrimenti non sarebbe un progresso sull'anteriore filosofia) che esse sono categorie logiche, prese dal pensiero.

A ciò appartiene la determinazione del vero essere o dell'essenza, che essa sia cioè generale, sempre eguale (ὅμοιον) e la stessa (ταὐτόν), quindi anche regolare; modo di concepire che si è propagato da Platone fino alla filosofia più recente, e che considera il generale come l'essenza dell'esistente. A questa va pure unita l'altra determinazione: che il vero essere è sempre l'unità dei contrari, come lo sono certamente i concetti generali. Lo sviluppo di questa dottrina forma l'oggetto prin-

(1) Ackermann, *Das Christliche im Platon.*, ec. - Baur, *Das Christliche des Platonismus*, ec.

(2) *Theolog. Studien und Krit.*, 1836, II.

cipale della dialettica platonica, particolarmente nel Parmenide, in cui Platone ad ogni passo si affatica per dimostrare come l'uno è sempre in pari tempo anche il moltiplice (come le idee sono sempre l'unità nel moltiplice); come l'essere e il non-essere siano identici; che lo stesso è sempre anche altro, ec.; e particolarmente come l'uno supremo è l'unità di tutti i contrari, o, come risulta dal Parmenide (1), ove si prova « che l'uno » può essere o non essere, essere in sè come nelle altre » idee, essere tanto per sè stesso, che in riguardo ad un » altro; che tutto è, come pure non è, apparisce e non » apparisce ».

A ciò si lega pure la determinazione che il vero essere, di tutti i generi delle cose, non ne ritiene che uno, poichè se ve ne fossero più, sarebbero di nuovo raccolti sotto un'idea, e quindi diverrebbero uno (2) (come certamente il concetto universale di un genere è sempre uno per quanto spesso si pensi e si applichi ad un'infinità di oggetti).

In questo modo si trova pure presso Platone la rifutazione e la riconciliazione della dottrina eleatica e di quella di Eraclito; mentre contro la prima si dimostra che esiste un non-essere, un moltiplice, un movimento; contro la seconda, che vi ha un essere stabile, perchè tale si trova nel pensiero, nelle idee. Così si dimostra che il non-essere esiste, poichè in ogni pensiero e in ogni distinzione vien esso pensato (3); Platone qui separa precisamente il concetto del negativo da quello del non esistente, ciò che in Eraclito non era che un oscuro

(1) *Parm.*, p. 166, c.

(2) *De Rep.*, X, p. 597, c. - Veggasi l'autore nell'opera intitolata: *Über Begriff und Möglich. der Philosophie*, p. 142.

(3) *Soph.*, p. 254-58.

sentimento (§ 26.°); e se gli avversari del non-essere lo negano come inconcepibile, egli risponde, che con ciò essi lo pensano appunto (1), o se si dice che l'essere non è che l'uno, con ciò si esprime di già la dualità, l'essere e l'uno, o l'essere e il suo nome (2), ec. Egualmente si attribuisce il movimento all'essere, perchè esiste nel pensiero un passaggio dall'uno nell'altro (la dialettica), ed anche perchè la mente è appunto il principio del movimento, e non potrebbe essa esistere in alcuna cosa che fosse immobile, inoltre perchè il venir pensato dell'essere è di già una passione e quindi un movimento (3). Somigliante è la prova contro Eraclito; che cioè deve esistere un essere stabile, perciocchè in un flusso continuo non sarebbe possibile alcuna scienza (4), ma nell'idea è già dato un essere stabile. Così la dottrina delle idee si presenta come conciliatrice dei due sistemi contrari, mentre nel pensiero si trova in pari tempo l'essere stabile e il movimento, l'unità e la distinzione o la moltiplicità (con ciò però non si rende concepibile come esse si trovino in un essere reale).

§ 52.° A questo luogo appartiene pure la distinzione che Platone fa del mondo sensibile e del sopra-sensibile, e le ulteriori determinazioni di tutti due, in opposizione vicendevole; quello come oggetto della cognizione sensibile, questo della razionale, per cui, presso Platone, come presso Anassagora, nasce un dualismo, un principio supremo del mondo sensibile, cioè una *materia assoluta*, che sta in opposizione alla mente divina, ed è causa dell'imperfetto e del particolare (§ 32.°).

(1) *Soph.*, p. 238 e seg.
(2) *Ibidem*, p. 244, *c*, *d*.
(3) *Ibidem*, p. 246-49.
(4) *Cratyl.*, p. 439.

Il mondo delle idee, il sopranaturale, costituisce solo il vero essere, il mondo sensibile o della materia, il non-vero, τὸ μὴ ὄν, perchè egli non è generale, è ineguale (ἀνόμοιον) diverso, (θάτερον), diviso e divisibile, particolare, accidentale, molteplice, indeterminato (ἄπειρον), e non ha la giusta misura delle idee; — inoltre perchè esso è mutabile, passaggero, finito, ora più, ora meno, in un continuo flusso e cambiamento, e perchè non è possibile avere di lui alcuno stabile sapere, ma solo una opinione; — finalmente perchè esso è sempre relativo, cioè solo in rapporto con qualche altra cosa, non mai esistente in sè e per sè.

Con questa distinzione Platone si avvicina egualmente a Pittagora, ma con avvertita coscienza: la mente, come unità delle idee, è per Platone l'uno, il limite; — il sensibile poi è per lui l'illimitato (ἄπειρον); che però Platone ama piuttosto (1) di chiamare con altri nomi — il grande e il piccolo. Il progresso fatto da Platone qui consiste nell'aver egli dedotto il fondamento della diversità dall'opposizione della cognizione sensibile colla razionale; opposizione che i Pittagorici non conoscevano ancora.

Ritter fa molti tentativi per negare il dualismo di Platone, tentativi che sono criticati da Hermann (2), poichè non si può assolutamente negare che il mondo sensibile e la materia, il male e l'imperfetto, non siano per Platone qualche cosa di affatto diverso dalle sue idee; egli non dice che esso non esista (quantunque lo chiami non-essere μὴ ὄν); esso non è però creato dalle idee; aggiugnendosi a ciò cento altri passi chiari di Platone, e la testi-

(1) Aristotele, *Met.*, I, 6.
(2) *Über Ritter*, ec., p. 44, 45, 51.

monianza di Aristotele, ella è una sottigliezza il voler sostenere che egli non abbia presa la cosa sul serio nell'ammettere un principio particolare del mondo sensibile.

Non si può però negare che in questo punto precisamente non si trovino presso Platone infinite incoesenze e contradizioni; egli rimprovera espressamente ad Anassagora il dualismo, per cui la materia ha le proprie sue leggi, e considera che la materia sia assolutamente senza proprietà (ἄμορφος); tuttavia in altri luoghi anche presso di lui, la materia ha le proprie leggi, da cui deriva il particolare, l'imperfetto, il cattivo. Ed egli nota pure come un difetto del mondo sensibile, per cui lo chiama non-esistente, di essere mutevole, in perpetuo flusso, moltiplice, ec.; e in altri luoghi dimostrà Platone stesso, che anche nel vero essere deve esservi movimento e non-essere, opposizione e moltiplicità; — il mondo sensibile si chiama con disprezzo il necessario, e vien quindi disegnato come irragionevole, e tuttavia si caratterizza pure il vero essere, l'essenza come necessaria, stabile, fissa (βέβαιος) e sempre eguale.

§ 53.° *C.* Etica. In Platone la dialettica esercita lo stesso influsso sull'etica che esercitò sulla fisica; anche nell'etica le determinazioni principali sono prese dalla dialettica. Le idee sono l'ultimo fondamento del sommo bene, come lo sono dell'essere e della cognizione; il vero essere, il generale, l'eterno è in pari tempo anche il bene; perchè esso è eguale e conforme alla legge (ὅμοιον, ἔμμετρον) (1), e perchè l'ordine è migliore del disordine (2). Il bene assoluto poi è la suprema delle idee, da cui derivano tutte le altre, da cui viene ogni ordine, unità, armonia e legge, e che quindi è l'idea domina-

(1) *De Leg.*, IV, p. 716.
(2) *Tim.*, p. 30, *a.*

trice del mondo sensibile e sopranaturale, la sorgente del vero e della scienza, e in generale di ogni bene (1), che perciò si chiama anche, di preferenza, idea del bene, o Dio. Essa poi è assolutamente buona, perchè essendo per sè stessa necessaria, non ha bisogno di alcun altro fondamento esterno, è sufficiente a sè, e senza premesse (ἱκανόν) (§ 50.°). Così anche per Platone l'unico buono, che è l'oggetto degli sforzi filosofici, la regola, l'ordine, è il generale, l'incondizionato, che diviene il bene in generale; e così l'idea del sommo bene per lui non è che l'idea della filosofia e del suo assoluto (vedasi il § 6.°).

In armonia con questa dottrina è pur quella sul bene nel mondo sensibile; ogni bene in esso esiste solo perchè le cose sensibili partecipano alle idee e al vero essere, a cui Dio le lascia partecipare, perchè cerca di farle simili a sè stesso (2); l'eterna essenza e la verità sono quindi lo scopo per cui ogni produzione e azione, ogni mutazione del mondo sensibile esiste, in cui l'equabile e il regolare è pure il bene, mentre il principio dell'imperfezione e del male sta nella particolarità e singolarità che derivano dalla materia.

Così per Platone l'etica divien identica colla fisica, mentre ogni sapere che ha per oggetto qualche cosa di generale ed essenziale, un'idea, è pure in pari tempo anche un sapere di qualche cosa di buono, e quindi morale. Ma Platone non fece dell'etica una fisica (come si vanta di aver fatto Spinoza), ma della fisica un'etica; mentre ogni sapere, e quindi l'intera filosofia, è per lui posta nell'interesse etico, anzi è una vera etica (vedi il

(1) *De Rep.*, VII, p. 517; VI, p. 506 e seg.
(2) *Tim.*, p. 29, e.

§ 34.°). E tuttavia l'unità del sistema va più oltre in Platone, poichè, tanto per la fisica, che per l'etica, trova un'unità superiore nella dialettica, la quale ci presenta la mente (νοῦς) e le idee come i principi della cognizione; principi che in un modo derivato diventano poi anche i principi dell'essere e del bene.

Sembra che Platone non si sia accorto delle contradizioni a cui questa dottrina dovea condurlo; anche nell'ingiusto e nel cattivo vi ha dell'eguale e del generale; ora i concetti generali dei medesimi (1) sono forse buoni?

§ 54.° In questo modo le idee di Platone sono il fondamento obiettivo del bene, cioè le cause della sua esistenza nel mondo obiettivo; da ciò derivano più conseguenze, cioè che, essendo le medesime anche subiettive in noi, se sono gli ultimi fondamenti della nostra cognizione, devono pur essere il fondamento subiettivo del nostro buon operare. E poichè nelle idee noi non abbiamo solamente la cognizione del bene, in modo che esse siano il criterio e la norma del bene per noi, ma esse, comprendendo in sè il tutto, diventano pure, nel senso proprio, l'ultimo fondamento o lo scopo del nostro operare; in conseguenza Platone ci presenta come la massima suprema e la più generale del bene e del giusto la seguente: la giustizia e la virtù consistono in ciò che noi trattiamo ogni cosa conforme alla sua idea. Noi dobbiamo, cioè, riconoscere nelle idee la mira che il Creatore ebbe nel fare le cose, cioè quella di renderle simili a sè stesso; l'ufficio e la destinazione nostra è di continuare l'opera di Dio al di fuori e nel nostro spirito, e di divenire così simili a Dio; ciò poi noi otterremo, da un lato, se ognuno farà la sua parte, cioè quella a cui è de-

(1) *De Rep.*, V, p. 475 e seg.; III, p. 402, *c*.

stinato dalla sua natura o dall'idea (1); dall'altro lato, se attribuiremo agli altri uomini e alle cose ciò che loro appartiene, cioè ciò che loro conviene secondo la loro idea (προσῆκον), quindi se faremo, per esempio, bene all'amico, male al nemico (2).

§ 55.° Conformi alle determinazioni generali del bene sono pure quelle del bene particolare in noi, cioè della virtù. Il bene anche in noi consiste nell'equabile, regolare, determinato (πέρας), nell'armonia e quindi nella ragione, come principio dell'ordine e della legge, e nel suo dominio; vien quindi indicato come non buono il contrario, cioè l'indeterminato, l'irregolare e senza misura, il sensibile, il piacere e il suo dominio. La vita virtuosa, come ogni vero essere, deve presentarsi come un determinato dell'infinito e dell'indistinto, per mezzo dell'unità della ragione e del sapere. E questa determinazione consiste in ciò, che ogni parte dell'anima prenda il posto a lei indicato dalla sua natura o dall'idea, che la ragione sia la dominante, la sensibilità sia soggetta, in modo che ognuna faccia il suo ufficio. A ciò conforme è pure la distinzione del piacere puro e dell'impuro, cioè di quello che è determinato da una giusta misura, e di quello che non lo è: quello degno del savio, questo no. Se poi, al contrario, vien detto in altri luoghi che il savio deve spogliarsi di ogni desiderio (3), questa non sembra essere l'ultima decisione di Platone, mentre l'altra dottrina pure viene espressa con troppa chiarezza; per esempio, si trova scritto che la saggezza per sè sola non è il sommo bene, perchè a lei

(1) *De Rep.*, IV, p. 433, *a;* 441-43.

(2) *Ibidem*, I, p. 332 e seg.

(3) *Phaed.*, p. 82, *c*.

manca ancora il piacere (1). E noi dobbiamo considerare come un progresso di Platone sopra Socrate, che egli non consideri la ragione e la sapienza sola come un bene, e come virtù, in opposizione a tutte le impressioni sensibili; ma la ragione, solo in quanto domina sugli altri uomini e sulla propria sensibilità, e imprime a quest'ultima la misura conveniente.

Di tal genere è pure l'altro progresso, lodato da Aristotile (2), che cioè per Platone, la virtù non consiste più, come presso Socrate, solamente nel sapere, ma anche in un giusto rapporto delle altre facoltà dello spirito. Tuttavia anche per Platone il sapere è la parte principale e la più importante della virtù e del sommo bene, cosicchè appena egli sfugge la strana conseguenza di Socrate: che ogni fallo non sia che un errore, e che faccia bene chi con sapere e avvertitamente fa il male (3).

III. — *Aristotele.*

§ 56.° Quanto Aristotele fece pel progresso della filosofia si può ridurre a certi punti principali, e tra questi noi certo consideriamo come il più importante il modo e la maniera di trattare la filosofia; con esso egli dà alla medesima una tutt'altra forma ed un'altra vita, per cui, in certo modo, comincia uno stadio tutto nuovo per essa; stadio che non si può però considerare come il principio di un nuovo periodo, perchè in questo modo di trattare la filosofia egli non fa che seguire la strada già in-

(1) *Phileb.*, p. 20, *e*.
(2) Aristotele, *Magn. Mor.*, I, 1.
(3) *Hipp.*, p. 376, *b*.

dicata da Socrate e da Platone, quantunque essi stessi non siano andati molto innanzi sulla medesima.

Ora questo cambiamento di metodo consiste in ciò, che presso Aristotele la filosofia divlene una scienza dei concetti; ciò che nei sistemi anteriori non avveniva che in un grado molto subordinato. Socrate e Platone dissero bensì che la scienza deve consistere nei concetti (nelle definizioni): essi stessi però comparativamente non hanno cercato di fissare e definire che pochi concetti (§§ 47.° e 48.°), ciò che fa di preferenza Aristotele; quanto pei primi non era altro che un programma, egli cerca di eseguirlo, e presenta quindi piuttosto i concetti stessi, che discorsi sui concetti, particolarmente nella metafisica e nel libro delle categorie.

A ciò si aggiunga pure la diversità che i sistemi fisici e metafisici anteriori (anche presso Platone) mirano, in gran parte, a raggiugnere l'oggetto non meno che la sua cognizione; essi vogliono avere un'immagine, una cognizione del medesimo, del tutto, del fondamento primo, ec.; presso Aristotele, invece, predomina l'interesse pei concetti stessi come tali, ossia in quanto essi sono nel nostro pensiero; presso di lui la scienza esiste primieramente per la scienza stessa, come lo esprime con coscienza assai chiara chiamando la filosofia la sola scienza libera, che esiste solo per sè stessa, e non serve ad altro scopo (1); lo stesso scopo morale che Socrate propone alla filosofia non è che subordinato per Aristotele. Anche nei sistemi anteriori non manca certamente l'interesse per la scienza come tale e per la sua forma, poichè solo per questo essi sono filosofici; ma da un lato questo interesse non è preponderante, dall'altro lato esso non è espresso con sì chiara coscienza.

(1) *Met.*, I, 2.

V'ha pure un'altra diversità: la filosofia nei sistemi anteriori, anche presso Platone, consiste particolarmente nell'applicare al sistema delle cose e all'ultimo loro fondamento (ciò che costituisce veramente la filosofia) il sistema dei concetti e il loro assoluto; Aristotele è il primo che cerca di sviluppare con espressa coscienza anche questo sistema dei concetti, ed è condotto dalla retta ragione a riconoscere che si deve incominciare appunto dai concetti i più generali, quali sono le sue categorie e i concetti da lui sviluppati nella metafisica e nella fisica.

Aristotele è quindi il padre della filosofia nella vera sua forma, e il fondatore della metafisica (a canto alla fisica, all'etica e alla logica).

Non è quindi da meravigliarsi se l'esecuzione di questo programma, come un primo tentativo, ha ancora molti difetti. Non solo i concetti da Aristotele stabiliti restano ancora molto indeterminati e vaghi, come quelli di sostanza (οὐσία), modo (εἶδος), materia (ὕλη), forma (μόρφη), ec., ma manca ancora ad essi l'unità, la necessità, la deduzione e la coscienza che tali debbano essere; in generale Aristotele è ben lungi dall'avere una così bella idea della filosofia quale l'avea Platone. Egli mostra in alto grado la tendenza a cercare la filosofia nei soli concetti come tali, ma con minor senso speculativo di Platone. Si deve pure riguardare come un'imperfezione di questa maniera di filosofare di Aristotele, che egli ponga tuttavia accanto a questa metafisica propriamente detta anche la fisica, la logica e l'etica come nell'antica maniera; ed è pure un difetto che egli, come anche Platone, per un eguale predominio del carattere dialettico nella sua filosofia, confonda insieme la logica e la metafisica (per quanto pure in altri luoghi le distin-

gua), e incorpori particolarmente colla logica il trattato delle categorie, mentre poi pone nella metafisica il principio di contradizione, che, come legge del pensiero, appartiene alla logica.

§ 57.° Un altro merito principale di Aristotele, e pel quale, se egli non ha cagionato un progresso della filosofia in sè stessa, lo ha certamente prodotto per la sua influenza sulle altre scienze e sulle facoltà dello spirito umano, — consiste nell'aver dato valore alla coscienza pel reale e per l'obiettività sensibile, in opposizione alle dottrine della coscienza speculativa della filosofia anteriore, e particolarmente di Platone; merito che si riporta però alle sole tre parti subordinate della filosofia, che non costituiscono propriamente la filosofia, cioè la fisica, l'etica e la logica.

La filosofia anteriore aveva applicato alla realtà e alla nostra cognizione della medesima solo quelle categorie che hanno valore per la filosofia e pe' suoi concetti; ma la realtà ci si palesa per mezzo dei sensi, che ci danno in pari tempo la coscienza di ciò che si può affermare di essa per mezzo dell'esperienza. Questa coscienza fu espressa fortemente da Aristotele, e in ciò consiste appunto l'opera e il merito principale della sua filosofia; nel rigettare, cioè, le asserzioni de' suoi predecessori circa il reale e circa la nostra cognizione del medesimo, in quanto non convengono all'uno e all'altra; e così nel distinguere il filosofico da ciò che gli è estraneo; del che si trovano esempi in tutte tre le parti della filosofia.

Contuttociò è però naturale che questo tentativo, perchè il primo nel suo genere, rimanesse imperfetto, nè conducesse ad un risultato decisivo; tanto più che, d'altro lato, la coscienza speculativa è tanto forte in Aristotele quanto può esserlo in ogni altro filosofo, e lo sfor-

za a sostenere tutte quelle opinioni e asserzioni che egli stesso, sotto un altro punto di vista, cerca di combattere e di evitare; particolarmente in quanto egli, come Platone, pel carattere dialettico della sua filosofia, e per una quasi eguale identificazione che fa del pensiero e dell'essere, applica tutte le categorie puramente logiche alla realtà; cosicchè in quasi nessuna delle sue dottrine egli si mostra fermo e conseguente a sè stesso; anzi non si trova quasi nessuna teoria in lui di cui egli non sostenga anche il contrario.

Così si trova in Aristotele una continua contradizione tra la coscienza del reale e quella dell'ideale, tra l'empirismo e la speculazione, perchè egli vuol conservare i diritti a tutti due, e ciò in una sola e medesima sfera, ove appunto si contradicono direttamente; contradizione che nè Aristotele conobbe in tutta la sua estensione, nè conosciutala, egli era in grado di accomodarla.

A questa tendenza di Aristotele si unisce un altro merito egualmente importante che egli s'acquistò nella speculazione, ed è l'aver rilevata l'idea speculativa, che è presso di lui la predominante, e in cui sta il progresso principale della sua filosofia; l'idea, cioè, di un principio di *individuazione;* principio che per Aristotele è fra tutti il più prossimo e il più importante. Mentre quasi tutti i filosofi anteriori davano più importanza alle categorie della generalità e a quelle che ad essa si legano, tutte lontane dalla realtà empirica, quella di Aristotele vi si avvicina e si accorda quindi assai bene col suo principio realistico.

Egli è un pregiudizio, che è però ancora quasi generale, che dei due elementi contradittorii da noi mentovati, e che si trovano in Aristotele, non si voglia mai rilevarne che un solo, e che non si voglia riconoscere in lui se non

l'empirista e il realista, oppure la mente speculativa in alto grado. Si deve però sapere che nei primi sviluppi dello spirito e del pensiero, tutto non è sempre così semplice come si crede, ma anzi esiste, e particolarmente nei più grandi spiriti, un combattimento di princìpi contradittorii, e quindi uno stato in cui questa lotta non si è ancora acquietata, e noi dobbiamo considerare come tale la filosofia di Aristotele.

§ 58.° Ora contradizioni di simil genere si trovano in Aristotele e in tutte le parti subordinate della sua filosofia. Ad essa appartiene primieramente nella *logica* e nella teoria della cognizione, il così detto suo empirismo; in riguardo a cui hanno egualmente ragione e quelli che glielo attribuiscono, e gli altri che trovano in lui vedute superiori e speculative affatto inconciliabili col medesimo.

Certo non si può negare che la coscienza della verità sensibile non si faccia valere in sommo grado presso Aristotele sotto molti rapporti: non solo egli attribuisce ai sensi la verità, e li pone come la prima sorgente delle nostre rappresentazioni e cognizioni, e riconosce la verità anche negli oggetti ed esseri particolari; ma egli sostiene inoltre, in opposizione con Platone, che l'esperienza sensibile e l'induzione sono la sorgente di tutte le nostre idee, che l'intelletto conosce solo per mezzo dei sensi le cose esteriori (1), che solo partendo da questo punto si può giugnere anche alla cognizione del generale (2), che l'esperienza sola ci somministra i concetti che devono servire come princìpi e fondamenti di ogni prova e conclusione (3) (il famoso passo *De anim.*, III, 4, dove

(1) *De anima*, III, 8; - *De sens.*, 6.
(2) *Anal. post.*, I, 18.
(1) *Anal. pr.*, I, 30.

l'anima vien paragonatâ ad una tavola rasa, non pruova l'empirismo di Aristotele, come si pretende comunemente, ma in esso s'intende senza dubbio il puro pensiero speculativo); finalmente sostiene che si deve riporre più fede nella percezione, che nel pensiero, a questo solo quando vada congiunto colla prima (1); che non si deve pretendere di trovare eguale esattezza e certezza nel pensiero come nell'esperienza (2), ec.

In opposizione diretta con tutto questo, Aristotele sostiene però altresì, e con una coscienza veramente più speculativa, che nei sensi e per mezzo dei sensi non si può trovare alcuna scienza, ma che tra l'esperienza e la scienza vi ha un'infinita e insuperabile distanza, mentre non si può avere un sapere che quando si conosca il necessario, e si parta per la dimostrazione dal generale, dal conosciuto in sè e anteriore (3); ciò che non può essere conosciuto dai sensi (4), ma solo per mezzo del puro pensiero, il quale, indipendente e discosto da ogni eccitamento esteriore (ἀπαθὴς, χωρισθεὶς), è puro (ἀμιγὴς), muove eternamente e incessantemente sè stesso, è attivo solo per sè stesso (5), è uno coll'intelletto divino (6), e possiede solo la vera scienza. Perciò egli afferma pure che il sensibile è inferiore al generale, ed ha poco o nulla del vero essere (7), e che l'esperienza sta alla vera scienza, come l'azione di una cosa senza vita e coscienza all'attività spirituale e consapevole di sè (8).

(1) *De gen. an.*, III, 10.
(2) *Polit.*, VII, 2.
(3) *Anal. post.*, I, 2.
(4) *Ibidem*, I, 31.
(5) *De an.*, III, 4, 5.
(6) *Eth. Eud.*, VII, 14.
(7) *Met.*, VII, 4.
(8) *Ibidem*, I, 1.

§ 59.° La tendenza empirica di Aristotele ci vien pur confermata dall'intero lavoro della sua logica; poichè, sebbene non manchino in essa interamente le teorie dell'*a priori*, ossia della scienza propriamente filosofica, il pensiero però di cui egli sviluppa di preferenza le leggi e le regole è appunto il comune e l'esperimentale. Così si mostra in tutta la teoria del giudizio, nella dottrina del pensiero, del possibile e dell'impossibile, del possibile non esistente, dell'accidentale, del futuro vero o falso, ec., e parimenti nella teoria del sillogismo. Ancorchè Aristotele con ciò non abbia fatto fare alcun gran passo alla vera filosofia, fu però benemerito della verità e della credenza in generale, mentre con tali distinzioni e colle teorie del vero e del falso sillogismo compiè la vittoria sui Sofisti, e ridusse la dialettica ad essere avvertita e consapevole delle sue leggi e de' suoi fondamenti; ciò che non aveano ancora potuto fare nè Socrate nè Platone.

Da questa tendenza filosofica di Aristotele si spiega pure perchè egli non abbia avuta una così bella ed elevata idea della filosofia come Platone, e perchè in conseguenza, anche nella sua esecuzione, egli non l'abbia raggiunta. Quantunque noi abbiamo fatto osservare che egli non era un empirico comune, ch'ei non riguardava l'esperienza come la vera filosofia, che egli distingue molto bene la cognizione dell'accidentale da quella del necessario, l'esperienza dalla vera scienza, che ha coscienza di sè; ch'egli sa che quest'ultima è l'opera del puro intelletto independente, e che si deve procedere *a priori*, vale a dire, partire da ciò che non ha premesse per avere una scienza libera e independente, ec.; ad onta di ciò non si può negare che non vi siano in Aristotele delle mancanze importanti, che hanno palesemente la loro origine in questa tendenza empirica del suo modo di pensare. Ap-

partiene a queste particolarmente la mancanza di unità della sua filosofia; non vi ha nè unità di definizioni e di concetti, nè una deduzione dei medesimi gli uni dagli altri, o da un principio supremo. Aristotele parla invece di una moltitudine di principi supremi, che, indipendenti gli uni dagli altri, sono certi per sè stessi, e dei quali sarebbe irragionevole il cercare una prova (1), e nelle definizioni stesse mette più importanza nella diversità, che nell'unità dell'insieme; — non si vede in lui l'unità delle scienze, quantunque dica che vi deve essere una scienza suprema, che abbraccia il generale di tutte le altre, pure egli non stabilisce quale essa sia (2), e quindi quelle restano tra di loro slegate. La stessa tendenza si fa conoscere nell'assegnare che fa alla filosofia, come suo argomento principale, la cognizione del perchè (διότι), il dare, cioè, le sue spiegazioni procedendo con un metodo analitico e partendo dall'empirico, o dal lato e dall'accidentale, parlando egli raramente della costruzione propriamente detta, e della deduzione. La tendenza empirica e la coscienza reale si manifesta pure nella massima ripetuta sovente da lui, che la verità e la falsità non stanno nei puri concetti, ma nella proposizione, (poichè certamente la verità reale non può trovarsi che nelle proposizioni, ma in pari tempo la speculazione non può ottenere la sua verità formale che nei concetti (3)).

§ 60.° A questa classe di contradizioni, non sciolte, che si presentano in Aristotele, per la lotta della coscienza realista colla speculativa, del concetto del particolare con quello del generale, appartengono pure le dottrine

(1) *Top.*, I, I.

(2) Vedasi Ritter, *Gesch. der Phil.*, III, p. 116.

(3) Vedasi l'autore nell'opera intitolata: *Über Begriff und Möglicheit der Philosophie*, p. 352.

principali della sua *fisica*, che è come il contraposto della dottrina platonica delle idee.

Il fondamento principale di questa opposizione sta nel principio: che è contrario tanto alla coscienza realistica di Aristotele, che alla speculativa in cui predomini l'idea di un principio d'individuazione, l'ammettere, come fa Platone, che solo il generale, l'immutabile, l'eterno abbiano l'essere, e il vero essere e la vera essenza; mentre ciò non va d'accordo nè coi fenomeni sensibili, nè soddisfa a tutte le esigenze della coscienza speculativa. Tutte le ragioni addotte contro Platone esprimono la stessa cosa, e particolarmente quella che le idee non possono essere il fondamento delle apparizioni particolari, perchè in esse, come tali, non vi ha alcun principio di movimento (di individuazione), e senza un tale principio il generale e l'eterno non possono mai divenire particolare (1); e il sensibile e il mutevole devono pure avere il loro fondamento (2); come pure l'altra ragione, che sólo le cose sensibili e particolari hanno una vera esistenza; il generale poi, ossiano i generi, non possono avere esistenza che nelle cose (3); se le idee stesse avessero un essere particolare, dovrebbero pur esistere separate dalle cose particolari (4); che finalmente le idee non possono formare l'essenza delle cose particolari poichè l'essenza di una cosa deve esser propria alla medesima; ma le idee, appunto come generali, non sono proprie di alcuna cosa in particolare (5).

Lo stesso pensiero si palesa pure nelle determinazioni

(1) *Met.*, XII, 6; I, 7.
(2) *De Coelo*, III, 7.
(3) *Met.*, VII, 13.
(4) *Anal. post.*, I, 7.
(5) *Met.*, VII, 13.

delle categorie principali della sua metafisica, nelle due opposizioni che stabilisce, da un lato, della materia (ὕλη) e della forma (μορφή), dall'altro, della forza, energia o entelechia (δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια). Poichè, quantunque i primi concetti siano usati da Aristotele in un modo indeterminato, il loro significato predominante è però, che la *materia* (ὕλη) vien presa come equivalente del generale, dell'indeterminato, del genere; la *forma* poi (μορφή) come identica col particolare, colla specie, colla prossima determinazione o individuazione (διαφορά). Ed è pure una dottrina predominante e costante di Aristotele, che la materia, o il generale, non costituisce la vera essenza, la realtà, ma solo la possibilità: particolarmente la materia generale infinita; che, all'opposto, la vera realtà consiste nella forma; che la forma ha un essere migliore della materia (1); che la realtà è il principio della distinzione, dell'individuazione (χωρίζει) (2), e che l'individuazione è più vicina alla vera essenza che il generale; e sovente la categoria di distinzione viene pur posta come identica coll'essenza.

In opposizione a tutto questo vien pure sovente insegnato da Aristotele, che appunto il generale o il pensabile (in opposizione al sensibile) è il vero esistente, che esso è il primo e preferibile, il fondamento del particolare, il divino; che il genere è il sempre fisso, ciò che si propaga da sè, e quindi il divino nel particolare (3). Si trova pure in lui che per materia intende il sensibile, e per la forma veramente esistente, il generale, il concetto (dà poi occasione a ciò la designazione che fa della

(1) *De part. an.*, I, 1.
(2) *Met.*, VII, 13.
(3) *De an.*, II, 4.

forma colla voce εἶδος, che da un lato, in opposizione con γένος, indica la specie o il particolare; dall'altro, in opposizione cogli esseri particolari, indica il generale o il concetto generico); così vien pur posta da lui la materia come principio della moltiplicità e della particolarizzazione(1), mentre altrove si era indicata la forma e la realtà come tali (vedi sopra). In un modo indeterminato vien pure usato il concetto di essenza, o sostanza (οὐσία), in modo che ora non indica se non le cose particolari, ed ora, all'opposto, ciò che è oggetto dei concetti generali. Anche sulla priorità del rapporto tra la possibilità e la realtà, la dottrina di Aristotele si contradice: ordinariamente pone la possibilità come la prima; ogni formazione viene indicata come il passaggio dalla possibilità anteriore alla realtà, mentre in altri luoghi (2) vien provato espressamente che la realtà è anteriore.

§ 61.° In armonia con ciò sono pure le dottrine di Aristotele sull'ultimo fondamento dell'essere; egli determina il medesimo di preferenza colla categoria dell'energia, ἐνέργεια, come principio della realtà, della particolarità, dell'individualità, della forma e determinazione, in opposizione colla materia generale, indeterminata, e colla possibilità.

Realistica è di già la sua distinzione di quattro generi di cause o fondamenti, separando egli il fondamento logico, ossia il concetto, la forma e l'essenza delle cose, dagli altri fondamenti reali, la materia, la causa movente, la finale, ec. Ma, in contradizione con ciò, egli identifica di nuovo sovente questi fondamenti, da lui distinti. Il concetto che l'artista ha della sua opera è in

(1) *Met.*, XII, 2, 8.
(2) *Ibidem*, XII, 7; IX, 8.

pari tempo il suo scopo; tutti due poi sono anche la sua causa movente (1); la forma (εἶδος) o il genere è in pari tempo il principio propagatore o movente, e l'essenza delle cose ne è in pari tempo lo scopo, ec.

Le tre principali tra queste cause, sono per Aristotele identiche, e vengono da lui comprese sotto il concetto di ἐνέργεια; questa poi, come realtà, in opposizione alla pura possibilità generale, è identica colla forma (§ 60.°) o coll'essenza delle cose; con questa voce si esprime in pari tempo il concetto di attività (quindi di una causa movente), e di una attività che ha parimenti in sè il suo scopo (in opposizione al puro divenire o avvenuto (2) per uno scopo straniero); perciò vien posta in pari tempo come identica coll'ἐντελέχεια, cioè come identica coll'anima delle cose. Per quanto poi queste tre cause vengano da Aristotele identificate tra di loro, non lo sono però mai colla materia, colla quale esse formano sempre un'opposizione, sia prese individualmente, sia prese insieme sotto il nome di ἐνέργεια.

Le stesse determinazioni si applicano pure al concetto aristotelico del fondamento assoluto delle cose, come pure al suo carattere principale, l'ἐνέργεια, che è un'identificazione di queste tre specie di cause, in opposizione colla materia generale e indeterminata. L'energia assoluta è primieramente il supremo principio movente e agente nella realtà; in secondo luogo è pure il principio assoluto della forma e dell'essenza, della determinazione e particolarizzazione; in terzo luogo, finalmente, è anche lo scopo assoluto, cioè da un lato è un principio di attività che ha lo scopo in sè stesso, e la coscienza di

(1) *Met.*, XII, 4.
(2) *Ibidem*, IX, 6.

sè, cioè costituisce il pensiero che conosce sè stesso (1), dall'altro lato è il principio dello scopo assoluto di ogni altra cosa; poichè l'attività assoluta e libera del pensiero in sè stesso è in pari tempo legata col sommo piacere e colla felicità, che, come tale, è desiderata da tutte le altre cose, e con ciò le muove, restando essa stessa immobile (2). In queste determinazioni si palesa un'alta coscienza della forza generativa e motrice dell'assoluto pensiero, che dall'immobile suo centro fa uscire, con un continuo movimento, il particolare dal generale, dando ad esso forma e determinazione. E Aristotele è ben conscio che ciò costituisce la sua precipua dottrina, che sta in opposizione, ma che forma in pari tempo un progresso in riguardo a Platone, al quale il primo rimprovero che fa Aristotele è sempre che nelle sue idee non vi ha alcun principio di movimento, e che mentre Platone sempre afferma che in esse vi ha un eterno movimento, non ci dice mai da dove esso venga (3).

Ora, siccome per Aristotele l'energia sta sempre in opposizione colla materia, così pure e maggiormente lo è l'assoluta energia, che appunto come tale deve essere incorporea (4). Ma in tal modo Aristotele, per quanto egli stesso rimproveri ad Anassagora il dualismo, non può sottrarsi alla stessa conseguenza, di dover ammettere, cioè, accanto a questo assoluto una materia eterna e infinita come un secondo fondamento, mentre la stessa, di già come infinita, non si può considerare come dedotta, ma come un supremo fondamento, perchè l'infi-

(1) *Met.*, XII, 7, 9.
(2) *Ibidem*, XII, 7.
(3) *Ibidem*, I. 6; XII, 6.
(4) *Ibidem*, XII, 6.

nito non può avere alcun altro fondamento fuor di sè (1). L'opposizione di questi due princìpi viene ancora espressa da Aristotele in varie maniere, non solo come l'opposizione della causa movente e della materia, ma anche come quella della realtà e della possibilità (2), della forma e della materia, del finito e dell'infinito, del determinato e dell'indeterminato, finalmente quella dello scopo (consapevole) e della necessità (inconscia) (3). Si vede però in tutto questo che il principio della realtà, della forma, della particolarità è sempre per Aristotele il più importante ed elevato.

§ 62.° Lo stesso modo e metodo noi lo troviamo pure nell'*etica* di Aristotele; qui pure il carattere distintivo sta nel far valere l'empirico, il sensibile, in opposizione col razionalismo, preponderante in Platone; ma anche qui egli è poco preciso e conseguente. L'opposizione tra Platone e Aristotele non è, in sostanza, altro che quella tra i Cinici e i Cirenaici (vedansi i §§ 39.° e 40.°), solo compresa da un altro lato e da altro punto di vista.

Essa prende da prima intieramente le forme dei Cirenaici: il morale non deve dipendere solo dalle determinazioni proprie della ragione, ma anche dai fini esterni. Poichè Aristotele, ancorchè con qualche titubanza, pone il sommo bene, la felicità in gran parte nel possesso dei beni esterni; egli, a dir vero, non dice poi espressamente che questi beni esterni si debbano misurare dal piacere e dal dolore: dice anzi, al contrario, che il piacere non è il bene, che vi ha pure un falso piacere; ad onta di ciò questa misura sta però nel fondo della sua dottri-

(1) *Phys.*, III, 4, 6.
(2) *Ibidem*, III, 6.
(3) *De part. an.*, I, 1.

na, poichè i beni esterni vengono considerati come gli oggetti della passione, πάθη; questa poi vien costituita solo dal piacere e dal dolore, o da quei movimenti dello spirito che cagionano piacere o dolore (1).

Accanto a questa dottrina Aristotele ha però anche l'altra, che la ragione e la virtù sono superiori al sensibile, e danno ad esso la misura (la misura del giusto mezzo), trovando esse nel sensibile la loro applicazione e occupazione.

Conforme a questa, e solo compresa in un altro modo (cioè dal lato dell'attività spirituale, da cui dipende la morale) è pure la dottrina: che la virtù non consiste solo nel sapere, nell'atto della ragione, ma più ancora nell'atto sensibile, nel sentire e nel desiderare; che alla virtù appartiene essenzialmente un istinto irrazionale. Certo anche il sapere appartiene ad essa, la virtù è οὐκ ἄνευ ἐπιστήμης, ma da un lato questo è il saper pratico di ciò che deve essere, diverso dal sapere propriamente speculativo, che ha per oggetto tanto il bene, che il male; dall'altro lato non si può avere il sapere del bene senza possedere di già una buona indole e un buon volere; l'indole adunque è il primo e il più importante requisito, quantunque una perfetta virtù non sia possibile che col sapere (2), poichè con una buona indole senza sapere vi può essere bonomía, ma non virtù.

In opposizione a questa dottrina si mostra pure in Aristotele l'altra, che il pensiero speculativo stesso, il pensiero diretto dalle proprie leggi, sia di già per sè una cognizione del bene (τοῦ ἀρίστου) (3); a cui si lega pure

(1) *Eth. Nic.*, II, 4.
(2) *Ibidem*, VI, 13.
(3) *Met.*, XII, 7.

l'altra dottrina affine, che il sapere è più elevato della virtù e di tutto ciò che è puramente morale, oppure che il sapere costituisce la virtù divina, per cui tutte le altre virtù puramente umane ed etiche esistono.

§ 63.° Un'altra pruova della stessa tendenza si ha nella determinazione che Aristotele dà della cognizione etica o del sapere morale, che essa sia cioè empirica e non speculativa. Ancorchè Aristotele chiami spesso l'etica filosofia pratica, tuttavia ancora più sovente egli distingue l'etica dalla filosofia, la saggezza etica, φρόνησις, dal sapere proprio o dalla speculazione (1) (ἐπιστήμη). E perciò Aristotele vuol pure che l'etica non parli del bene in sè, dell'assoluto bene, come la speculazione dell'assoluto, ma solo di quei beni che pel nostro operare devono e possono ottenersi; come pure che essa non deve tendere ad un troppo alto ideale, ma solo a quello che ci è possibile di realizzare (2); per cui da Aristotele vien pure per la prima volta chiamata l'etica la filosofia di ciò che è umano (3).

A questa maniera di vedere corrisponde interamente il modo con cui Aristotele presentò l'etica, che egli considera solo empiricamente e psicologicamente, cioè solo come la scienza del nostro operare e volere.

In opposizione a tutto questo si fanno però sempre valere anche le opinioni contrarie le più speculative: non solo la ricordata superiormente (§ 62.°), che la speculazione in sè stessa è pure in pari tempo la cognizione del bene, ma anche quelle che ad essa si legano; che vi ha cioè un sommo bene obiettivo, un assoluto scopo, che

(1) *Eth. Nic.*, VI, 5. - *Eth. Eud.*, V, 5. - *Magn. Mor.*, I, 35.
(2) *Eth. Nic.*, I, 4. - *Magn. Mor.*, I, 1.
(3) *Eth. Nic.*, X, 10.

consiste nell'assoluta e divina energia; che come tale esso è pure il meglio, il piacere supremo e la felicità, e quindi l'oggetto del desiderio di tutti gli esseri, e perciò stesso la forza motrice del tutto (1). Una conseguenza di questa dottrina è pure quella di porre l'energia in generale come identica col bene; che ogni piacere è la conseguenza o lo scopo finale di un'energia, e che finalmente la beatitudine stessa non è che un'energia. Conforme ad essa è pure, che il concetto della forma, di cui noi abbiamo conosciuto come principio l'energia, vien posto da Aristotele come identico collo scopo (2).

IV. — *Gli Stoici.*

§ 64.° Dopo Aristotele si ravvisano pochi importanti progressi fatti dalla greca filosofia; solamente gli Stoici ed Epicuro hanno fatto ancora qualche cosa, ma ciò non riguarda che alcuni punti particolari della logica e della morale, che non possono in alcun modo venire al confronto dei grandi risultati dei sistemi anteriori.

Nella logica il fatto il più importante di questi tempi è l'aver posta la quistione del criterio della verità, il che era una maniera diversa di porre quella degli ultimi fondamenti della verità e della certezza, cioè un concepimento più subiettivo dei medesimi. Se Platone e Aristotele hanno sempre inteso per gli ultimi fondamenti che la filosofia deve cercare, solo quei generali e supremi pensieri da cui si devono dedurre i particolari, essi prendevano però questi fondamenti in un senso affatto obiettivo, senza avere ancora una determinata coscienza del-

(1) *Met.*, XII, 7.
(2) *Phys.*, II, 8.

l'importante opposizione del subietto e dell'obietto; — ma è un tutt'altro modo di vedere la cosa se si dimanda: qual sia il fondamento della verità e della cognizione per noi, cioè il fondamento della persuasione e della certezza pel subietto in opposizione coll'obietto; esso diviene una ricerca dell'ultimo fondamento, se si vuole avere nel criterio della verità un supremo e generalissimo vero, la cui manifestazione poi in ogni cognizione particolare è per noi il fondamento della persuasione. Certo non manca nemmeno interamente negli anteriori sistemi questa maniera di concepire il problema, giacchè anche gli scrittori posteriori, particolarmente Sesto Empirico, ci riferiscono quale criterio un gran numero di filosofi antichi assegnassero alla verità; ma le testimonianze vanno d'accordo nell'asserire che una chiara ed avvertita concezione di questa quistione non ebbe luogo che ne' tempi posteriori ad Aristotele.

Certo il modo con cui gli Stoici rispondevano alla quistione ha poco valore filosofico, poichè ci vien riferito che i più antichi Stoici non presentarono come criterio altro che la retta ragione, ὀρθὸς λόγος, e questa ragione concepita come obiettiva ed identica colla divina, cioè col fondamento dell'essere: presto però si mostrò maggiormente il lato subiettivo del problema, ma in pari tempo si diede anche una risposta meno speculativa al medesimo, poichè sotto il nome di fantasia comprensiva, καταληπτικὴ φαντασία, non si intendeva che la comune certezza sensibile della percezione, αἴσθησις, quantunque si aggiugnesse (1) che anche la percezione non conseguiva la sua certezza che per mezzo del pensiero. In ogni caso gli Stoici non si elevarono mai all'idea di una verità superiore speculativa e *a priori*.

(1) Sesto Empirico, *Adv. Math.*, VIII, 10.

Dal punto in cui si pose il problema del criterio della verità Hermann (1) pretende incominciasse un nuovo periodo e una nuova scienza filosofica, distinta dalla logica; e certamente egli ha ragione in quanto sembra che gli Stoici stessi concepissero questa ricerca come distinta dalla logica. Ma, da un lato, questo problema non è per nulla diverso da quello che si propone la logica, come lo abbiam veduto, e quindi può esser per noi indifferente quale partizione facessero gli Stoici della filosofia; da un altro lato, vi hanno pure testimonianze sufficienti per affermare che anche gli Stoici riferivano alla logica le loro ricerche sul criterio della verità (2).

§ 65.° La fisica degli Stoici, secondo il nostro modo di vedere, si deve riguardare come una decadenza, non solo per la rinnovata identificazione della ragione assoluta e della materia, ma anche perchè in essa si mostra assai meno interesse pei concetti, come tali, che per gli oggetti. La loro dottrina più speculativa: che ogni cosa è compresa sotto un λόγος, una legge generica o un pensiero, e l'insieme poi delle cose sotto un λόγος più generale, che è la divinità, non è che una ripetizione della dottrina delle idee di Platone.

Ciò che gli Stoici fecero di meglio si trova nella loro etica. Qui si mostra di nuovo tra la Stoa ed Epicuro la stessa opposizione che abbiamo veduta tra i Cinici e i Cirenaici, tra Platone ed Aristotele (§ 62.°), sebbene si presenti sotto un nuovo punto di vista. Noi troviamo presso gli Stoici il principio razionale condotto fino alle più ardite conseguenze e con un senso speculativo vivente, quantunque alquanto parziale.

(1) *Über Ritter's Darst.*, ec, p. 5, 7 e 17.
(2) Vedi Ritter, *Gesch. der Phil.*, III, 521.

Appartiene a questo luogo primieramente quella lor dottrina che, d'accordo coi Cinici e con Platone, stabilisce che la morale non deve fondarsi che sulla determinazione propria della ragione, indipendentemente da tutto l'esteriore, particolarmente dal piacere e dal dolore, in riguardo a cui il saggio non deve mostrare che apatía (ἀπάθεια), e deve vivere solo secondo l'unica ragione, e in armonia colla stessa, ossia con sè stesso, ὁμολογουμένως. E se gli Stoici aveano pure un altro principio, di vivere in armonia colla natura; per loro però la natura dell'uomo non era altro che la ragione (1), cosicchè le due formole vogliono dire lo stesso. Sola la ragione e i suoi beni, la sapienza e la virtù doversi considerarsi come l'unico bene, cioè essere l'oggetto degli sforzi e delle determinazioni della volontà; il piacere doversi considerare per un male, o almeno per non conforme alla natura (2). Qui entrava per loro l'imbarazzo di determinare quali dovevano essere per la ragione i motivi di agire, ed essi in fine erano costretti ad aver rifugio all'istinto della propria conservazione, il quale poi non è altro che il piacere e il dolore (3).

Un altro punto del loro razionalismo e del loro accordo con Socrate, e in parte con Platone, è questo: che anche per gli Stoici la virtù è identica col sapere, e la filosofia è in pari tempo una tendenza al sapere e alla virtù (4), per cui essi arrivano pure alla massima, che la virtù si può insegnare, e che niuno, sapendo, fa il male (5).

(1) Cicerone, *Fin.*, IV, 11.

(2) Sesto Empirico, *Adv. Math.*, XI, 73.

(3) Diogene Laerzio, VII, 85.

(4) Plutarco, *De Plac. Phil.*, *prooem.* - Seneca, *Epist.*, ep. 89.

(5) Diogene Laerzio, VII, 125. - Stobeo, *Ecl.*, II, p. 110. - Plutarco, *De Stoic. rep.*, 27.

§ 66.° Gli Stoici vanno però ancora più oltre dei loro antecessori razionalisti nel determinare il *sommo bene* colle categorie dell'*assoluto*, e nel porre appunto la virtù come sommo bene; perchè ai beni puramente esterni non si possono applicare queste categorie. Si deve pure riguardare come un progresso il presentare che essi fanno questo sommo bene in un modo più subiettivo, cioè come una possessione subiettiva del saggio; e se nella dialettica il problema era: quale fosse l'ultimo fondamento della cognizione, così nell'etica degli Stoici era: quale fosse per noi o pel saggio l'ultima norma o modo dell'operare.

A queste categorie filosofiche, applicate al sommo bene, appartiene primieramente quella: che la virtù non è che *una* sotto varii aspetti; non solo si esige un'unità della volontà virtuosa, e del sapere in tutte le azioni particolari, ma anche un'equanimità della vita e dei sentimenti; un'inconcussa conseguenza e fedeltà verso sè stesso, una ὁμολογουμένως ζῆν, ossia καθ' ἕνα λόγον ζῆν; — una unità che non può mai esser applicata ai beni e alla felicità esteriore.

Coll'equanimità si unisce ancora la nota dell'immutabilità; l'assoluto cioè, per gli Stoici, il sommo bene, non ammette alcun più o meno, è compito, nè può essere accresciuto, sia dalla durata del tempo, sia da aumento esteriore, è quindi posseduto o intero, o non posseduto del tutto, non può essere ottenuto per approssimazione, e non vi ha alcun giusto mezzo (1); a ciò serve di fondamento l'idea filosofica che la generalità del pensiero o esiste intera, o non esiste del tutto, non può ottenersi coll'avvicinamento dell'empirismo, ma manca del tutto

(1) Stobeo, *Ecl.*, II, p. 196, 198. - Diogene Laerzio, VII, 127.

se non è assoluta; perciò anche lo stato del savio è una assoluta apatía, senza alcun cambiamento di sensazioni, — il che parimenti non è possibile nella felicità esterna.

Il sommo bene deve essere inoltre indipendente da ogni cosa esterna, perciò esso vien riposto solo in alcunchè di interno, nella virtù; perciò il sapiente possiede quella contentezza di sè, quell'assenza di bisogni, e, dall'altro lato, quella elevatezza sopra ogni fortuna per cui a quest'ultima non è mai dato di commoverlo dalla sua apatía.

Finalmente qui pure appartiene la determinazione che il bene è identico col generale, come presso Platone (§ 53.°). Se la virtù è identica col sapere, anche l'oggetto di ogni sapere, il generale, deve essere in pari tempo il bene, e la speculazione stessa deve consistere nella cognizione del bene. Quindi anche la natura, cioè il generale o il contenuto delle leggi generali, viene innalzata a servire come norma del bene, espressa nella massima: « Vivi conforme alla natura, o dietro l'esperienza di ciò che avviene in natura (1) ». (Solo che anche i vizi e i delitti hanno la loro natura generale; si dovrà forse vivere anche conformemente ad essi?) (§ 53.°). Ciò vien pure espresso colla formola: opera in armonia colla ragione, col λόγος σπερματικός di ogni cosa, cioè col generale che nelle cose risiede (ciò che è affatto simile alle idee di Platone), e per loro la ragione più generale e divina è pure la legge generale di ogni cosa.

V. — *Epicuro.*

§ 67.° Per ciò che riguarda la filosofia di Epicuro, tutti vanno comunemente d'accordo nel ravvisare in essa ge-

(1) Diogene Laerzio, VII, 87. - Cicerone, *Fin.*, III, 9.

neralmente una decadenza della vera filosofia, e ciò particolarmente nella sua fisica, ove egli nega che la mente sia un attributo dell'assoluto; non vi sono che due punti della sua dottrina che facciano a ciò eccezione, la sua etica cioè, e le determinazioni sul criterio della verità.

In riguardo a quest'ultimo punto è certo un merito di Epicuro l'essere stato uno dei primi che con determinata coscienza propose questo problema, e cercò al medesimo una risposta. Ad onta di ciò non si può dire che i risultati di Epicuro palesino un grado superiore di pensiero speculativo; chè anzi, all'opposto, mancano di ogni valore non solo per la filosofia, ma anche in generale per ogni ricerca della verità e per la scienza.

Poichè non solo, in opposizione colla vera filosofia, si prédica da lui il più rozzo empirismo, e si danno i sensi come il solo principio della cognizione, e l'intelligenza come fondata solo sopra di essi, e da essi dipendente (1), ma si dichiara inoltre impossibile e superflua ogni cognizione della verità in sè; poichè, sebbene si dia come criterio della certezza l'evidenza, ἐνάργεια, questa però è un'evidenza che conviene egualmente ad ogni rappresentazione, e non solo di preferenza alle sensibili, ossia alle sensazioni, ma anche al delirio e al sogno (2); e quindi non ha nemmeno valore per gli oggetti. Dalla pura rappresentazione è ancora diversa l'opinione (δόξα, ὑπόληψις), cioè il giudizio che asserisce qualche cosa degli oggetti, e può essere vero o falso, secondo che vien confermato o no dalla sensazione (3). Ora le rappresentazioni offrono bensì qualche cosa di simile alle cose, ma

(1) Diogene Laerzio, X, 31.
(2) *Idem*, 31-33.
(3) *Idem*, 34-50.

non si possono distinguere quelle che sono simili da quelle che non lo sono (1). Inoltre per analogia si può conchiudere dalle sensazioni alle cose che non sono percepibili, ma in modo incerto, perchè sono molte, e le une hanno una eguale evidenza che le altre (2).

Si vede chiaro che non si tratta qui nè della vera evidenza, nè della verità, e meno ancora di una scienza superiore; ogni rappresentazione e pensiero viene considerato solo come mezzo per l'azione; e la filosofia solo come un'attività del pensiero per procurarsi una vita felice (3).

§ 68.° Di un'importanza maggiore e di un merito più filosofico è l'etica di Epicuro; un progresso del pensiero degno da osservarsi, e a cui non si deve imputare a colpa se la folla degli scolari posteriori lo ha interpretato e applicato di maniera che dottrina epicurea e dottrina immorale sono divenuti quasi sinonimi. In qualunque modo però si possa pensare del merito morale di quest'etica, si va comunemente d'accordo nel dire che la sua opposizione allo stoicismo è simile a quella dei Cirenaici coi Cinici, di Aristotele con Platone, in generale all'opposizione della sensibilità colla ragione; solo che essa si palesa qui pure in un modo proprio.

Quest'etica ha particolarmente molta somiglianza col cirenaismo pel suo punto di veduta e per la sua massima che: la virtù e la sapienza non consistono solo nella determinazione propria della ragione, ma bensì nella loro applicazione al piacere e alla sensibilità, e che non pos-

(1) Sesto Empirico, *Adv. Math.*, VIII, 63. - Diogene Laerzio, X, 46, 49.

(2) Diogene Laerzio, X, 113.

(3) Sesto Empirico, *Adv. Math.*, XI, 169.

sono stare senza quest' ultimi (1); perciò anche la virtù principale, dalla quale tutte le altre derivano (2), è per Epicuro la prudenza, cioè il calcolo dei vantaggi e disvantaggi, del piacevole e dispiacevole; e la virtù è un bene, solo in quanto è mezzo pel piacere (3). Lo stesso accordo si trova pure in quanto anche Epicuro pone la ragione come superiore a tutto il sensibile, ed esige dal savio un'intera indipendenza dal medesimo, anzi un dominio sullo stesso; egli deve colla moderazione rendersi indipendente da ogni bisogno (4), come pure rendersi libero da ogni cura angosciosa, dagli ardenti desidèri, dalla superstizione e dal timore dell'avvenire, e dalle potenze superiori (a ciò dovea servire la fisica); che non è possibile la vera felicità senza questo dominio della ragione, e che è meglio essere infelice colla ragione (in altro rapporto), che felice senza ragione (5).

Il più elevato punto di vista di Epicuro consiste nell'aver egli sviluppato nel più alto grado i concetti filosofici del sommo bene (e questo considerato nel subietto, come presso gli Stoici). Il sommo bene non deve consistere in godimenti particolari e in singoli piaceri, ma avere qualche cosa di generale, costituire cioè la felicità di tutta la vita (6); inoltre deve essere qualche cosa di stabile, di necessario, di immutabile, ἡδονὴ καταστηματική; quindi essere senza contrari, un punto d'indifferenza, come vien espresso dalle parole ἀπονία, ἀταραξία; deve in fine essere indipendente da ogni cosa esteriore, quindi Epi-

(1) Diogene Laerzio, X, 132.
(2) *Idem*, I, 1.
(3) Ateneo, XII, 67, p. 546.
(4) Diogene Laerzio, X, 130.
(5) *Idem*, I, 132, 135.
(6) *Idem*, I, 148.

curo stesso nella descrizione del savio dice che il suo destino non vien fissato dall'accidente, ma dalla ragione (1).

Un nuovo punto di vista di Epicuro in questa sua opposizione col principio spiritualista, è pure il carattere ch'egli assegna al principio della cognizione etica, ossia al criterio per conoscere il bene e il male, in conformità alla sua tendenza al sensibile, cioè la passione, πάθη.

VI. — *Gli Scettici.*

§ 77.° L'ultima importante e veramente grande apparizione nella vita della greca filosofia è lo scetticismo della scuola di Pirrone e della nuova Accademia. Continuando le questioni sul criterio e sugli ultimi fondamenti della verità, si doveva alla fine scorgere che questi fondamenti non sono se non subiettivi, che non possono essere se non in noi; e questa maniera di vedere si palesa di già presso Epicuro e presso gli Stoici. Ma ciò non poteva contentare lo spirito greco, tendente all'obiettività, e che volea un realismo nel senso stretto della parola; perciò la filosofia greca ebbe fine con lo scetticismo, vale a dire che gli spiriti forti in cui era ancora vivente la tendenza speculativa, e che in questa interna lotta non sapevano nè rinunziare alla filosofia, nè stare alla pura tradizione, si rivolgevano allo scetticismo.

Lo scetticismo consiste in ciò, che lo spirito, dopo di aver fatti molti sforzi inutili per trovare la verità positiva, rinunzia alla speranza di poterla ottenere, e quindi allo scopo della filosofia, cioè alla sapienza, all'unità e

(1) Diogene Laerzio, X, 144.

all'accordo dello spirito con sè stesso, e cerca la tranquillità (ἀταραξία) in qualche cosa di negativo, cioè nell'assoluta sospensione (ἐποχή) del suo giudizio sulla verità o falsità, e quindi nell'indifferenza di questo procedere negativo.

In ciò lo scetticismo greco ha mostrato di essere meravigliosamente conseguente, difendendosi e mantenendosi ad onta delle obiezioni e delle accuse, spesso molto incalzanti, de' suoi avversari (per esempio l'obiezione che lo scetticismo ha appunto la verità quando asserisce che non vi ha alcuna verità, e simili). Esso si sostenne particolarmente colla distinzione della certezza puramente subiettiva, e della verità e cognizione propriamente detta, mentre esso non nega in alcun modo di avere la certezza subiettiva, ma pretende che non abbia valore per la verità obiettiva (1). In questa distinzione si palesano due cose: primieramente l'opposizione dell'obiettivo e del subiettivo, e quindi anche la distinzione di una verità superiore e di una inferiore (§ 2.°); in secondo luogo si rivela l'istinto verso la verità superiore: istinto che non può contentarsi di una verità quale si palesa nella comune certezza sensibile.

Lo scetticismo in tal modo non è un frutto di una filosofia primitiva e giovane, ma di una moriente, poichè esso non consiste puramente nella coscienza dei problemi non ancora sciolti e proposti allo spirito indagatore, a cui vada unito il coraggio e lo zelo per iscioglierli; ma è piuttosto una rinunzia a questa speranza, e si palesa dopo i molti e inutili tentativi fatti, e in un tempo in cui lo spirito di un popolo non possiede più la forza produt-

(1) Vedi l'autore nell'opera intitolata: *Über Begriff und Möglichkeit der Philosophie*, p. 288.

tiva e la coscienza necessaria, nè la fede in sè stesso. Lo scetticismo non è la stessa cosa del dubbio (come è opinione comune), poichè quest'ultimo porta ad uno stato di inquietudine e di titubanza tra gli opposti fondamenti, e spinge ad una ricerca ardente per una soluzione; lo scetticismo, invece, vuole appunto il contrario, cioè un'inconcussa tranquillità dello spirito, che non si ottiene se non sollevandosi sopra la contradizione dei fondamenti e delle opinioni, e non lasciando entrare questa contradizione in noi stessi, nè lasciandosi movere da essa; lo scetticismo rinunzia in gran parte alla speranza di una soluzione, quantunque ne conservi il desiderio e ricerchi la medesima (σκέπτεσθαι, ζητεῖν). Quando invece Socrate dice che egli sa di non saper nulla, o quando Cartesio dichiara lo scetticismo come il principio della filosofia, questo scetticismo non è altro che un aver coscienza che il problema del sapere non è ancor sciolto, un lottare nelle onde inquiete del dubbio e degli opposti fondamenti, quale deve essere appunto il principio della filosofia, ma non ne deve essere l'ultimo termine, ove lo spirito si immagini di poter trovare la tranquillità (1).

Tuttavia, se lo scetticismo greco è in parte una rinunzia alla verità, non è però identico colla sofistica (§ 33.°), poichè esso conserva il rispetto alla santità della verità (quantunque creda che essa non sia fatta per noi), nè fa un frivolo abuso della medesima per fini arbitrari.

Non esiste alcuna diversità essenziale tra la scuola di Pirrone e la nuova Accademia. Quella che Sesto Empirico (2) ne dà, cioè che gli Accademici negassero la possi-

(1) Vedi Spinoza, *Princ. phil. Cartes.*, p. I. - Hegel, *Gesch. der Phil.*, III, p. 335.

(2) *Pyrrh. Hyp.*, I. 1-4.

bilità della verità, vien rifiutata dalle asserzioni degli stessi Accademici. La diversità più importante non consiste che nelle espressioni.

A ragione Hermann difende lo scetticismo contro il poco conto che ne fa Ritter (1), ma anche Hermann lo concepisce falsamente presentandolo nell'essenza come identico colla sofistica e colla filosofia socratica, cioè come una coscienza ingenua che si occupa del problema della filosofia e della dialettica; noi ne abbiamo indicato il suo carattere del tutto diverso.

Non è qui il luogo di dimostrare diffusamente il valore scientifico di questo scetticismo, l'incatenamento meraviglioso del pensiero che si vede nel medesimo, nè di difenderlo contro l'ingiustizia de' suoi avversari, particolarmente dei tempi moderni. Io mi sono proposto questo assunto in un'altra opera (2). Quantunque lo scetticismo non faccia fare alla filosofia alcun guadagno positivo, nè alcun progresso, si deve però stimare come un'elevazione del pensiero, ancorchè negativa, poichè esso impedisce di cadere nell'« antifilosofismo (3) ».

VII. — *Ultimi momenti della greca filosofia.*

§ 70.° Dopo i tempi d'Epicuro e dei primi Stoici non si trova più, secondo le norme da noi seguite finora, nulla presso i Greci che si possa riguardare come indizio di una vita attiva, e come un progresso nella speculazione. Poichè la pura conservazione tradizionale delle antiche dottrine non si può in alcun modo riguardare

(1) Vedi *Über H. Ritter's Darst. der sokrat. Systeme*, p. 3.
(2) Vedi l'autore nell'opera intitolata: *Über Begriff und Möglichk. der Philosophie*, p. 288.
(3) Vedi Ritter, *Gesch. der Phil.*, III, p. 427.

come un progresso: vi sono però alcuni che vogliono considerar come tali le cambiate forme dell'antica filosofia, e coll'apparire di questo cambiamento vogliono pure incominciare un nuovo periodo della greca filosofia; secondo la nostra regola però tutto ciò non è che una produzione non filosofica, anzi del tutto antifilosofica.

Se con Epicuro e più ancora cogli ultimi Stoici comincia un periodo in cui l'etica forma l'oggetto principale della filosofia, mentre la dialettica e la fisica vengono trascurate, ciò non costituisce in alcun modo, come abbiam osservato (§ 10.°), un cambiamento nell'indole della filosofia, ma è anzi un retrocedere della scienza e del senso filosofico in generale. Poichè l'etica che da questo tempo incominciò a fiorire non era nè filosofica, nè una speculazione che partisse dall'idea dell'assoluto e dell'infinito, ma bensì una morale quale si richiede dalla vita comune; perciò essa si mostrò in gran parte sotto la forma di dottrina dei doveri, che è la forma meno conveniente alle ricerche speculative.

Nè fu certamente un progresso della filosofia il miscuglio delle idee religiose e delle dottrine dell'Oriente coi concetti metafisici della greca filosofia. Poichè, se il modo di veder religioso è eterogeneo alla filosofia (§ 5.°), l'unione di questo colla filosofia non può considerarsi come un progresso della medesima; ciò non solo non è filosofia, ma il miscuglio di elementi così diversi può considerarsi come antifilosofico e antiscientifico. Quantunque le teorie religiose indiane e asiatiche non manchino di elementi filosofici, tuttavia il modo con cui essi furono impiegati, particolarmente dai nuovi Platonici, non fu un modo filosofico quale si sarebbe richiesto dalla greca speculazione; anzi, al contrario, il disprezzo

che i nuovi Platonici fecero di ogni filosofia veramente intelligibile, induttiva e costruttiva, e la loro tendenza esclusiva all'intuizione immediata, posta oltre ogni concetto, all'incomprensibile, all'entusiasmo e al sentimento non si devono considerare che come una decadenza. Meno ancora si potrà chiamare un procedere filosofico l'amore dei prodigi, la ricerca dell'inconcepibile e dell'inintelligibile, e la superstizione propria di que' tempi.

Nella così detta filosofia dei Padri della Chiesa io non riconosco altro che un'applicazione della già compita filosofia greca alle dottrine del cristianesimo, vale a dire un esprimere colle categorie di Platone e di Aristotele ciò che la fede insegnava; come, per esempio, la dottrina di Dio colle categorie dell'assoluto, quale si trovava di già presso i filosofi. La filosofia di Filone parimenti non è che un'applicazione delle greche categorie alle dottrine ebraiche. — Per questa ragione noi non possiamo considerare questa filosofia dei Padri della Chiesa come il cominciamento della nuova filosofia, o come il passaggio alla medesima, mentre ciò che forma l'essenza della nuova filosofia non ha alcuna parentela nè colle dottrine cristiane nè col nuovo platonismo dei Padri della Chiesa (vedansi più sotto i §§ 73.° e 81.°).

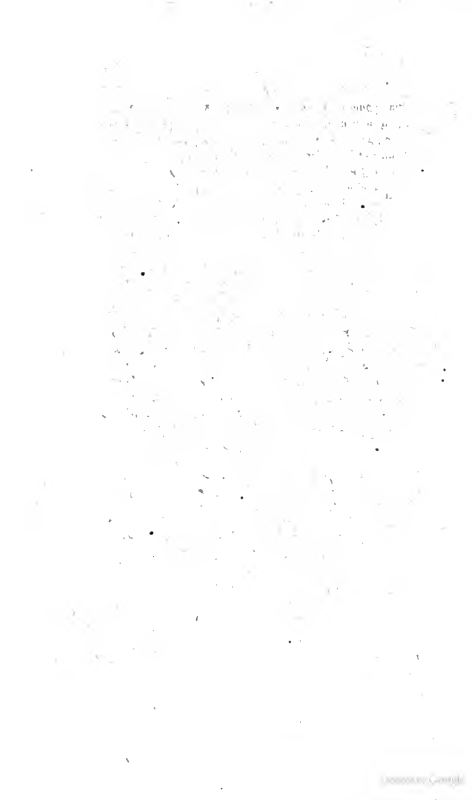
Abbiamo già spiegato superiormente perchè, per le ragioni date, non si può incominciare un nuovo periodo della storia della filosofia nè dall'apparire della preponderanza dell'etica, nè quando incomincia il miscuglio della tendenza religiosa colla filosofica.

Se si considera questo intero periodo come una decadenza, esso non può certamente formare un periodo proprio, come lo vuole Ritter (1), poichè la decadenza della filoso-

(1) *Gesch. der Phil*, IV, p. 3 e *passim*.

fia appunto non può essere filosofia. Nella storia di un popolo o di uno Stato la cosa va altrimenti, poichè un popolo non cessa di esistere, ancorchè decada: la sua storia non consiste solamente in ciò che egli opera, ma ancora in ciò che soffre; ma la filosofia non esiste punto dove non crei e non sia progressiva. Una simile partizione sarebbe per la storia della filosofia almeno affatto esterna.

Hegel (1) nella sua storia della filosofia vuol trovare nel nuovo platonismo un progresso essenziale, perchè esso pone lo spirito umano subiettivo e il pensiero come identici col pensiero divino e assoluto, e tutti due poi identici col mondo esistente. Queste dottrine però noi le abbiamo già vedute presso Platone e anche presso Socrate e Anassagora (§§ 49.° e 50.°), e in una forma assai più filosofica. Nè, inoltre, il nuovo platonismo può considerarsi come un trionfo dello scetticismo, siccome Hegel pur vuole, poichè esso ne ignorò anche l'esistenza; a che si riduca il vero trionfo sullo scetticismo ce lo mostrerà la storia della filosofia moderna. — È poi un miscuglio di cose affatto eterogenee il considerare con Hegel le idee neoplatoniche come identiche colla dottrina cristiana dell'Incarnazione e della Riconciliazione dell'uomo e del mondo con Dio.

(1) *Gesch. der Phil.*, III, p. 3-18.

PARTE SECONDA

SECONDO PERIODO PRINCIPALE

FILOSOFIA MODERNA AVANTI KANT

§ 71.° Noi abbiamo già superiormente accennata la diversità essenziale della filosofia antica colla moderna (§§ 8.° e 9.°); egli è però necessario di trattare più diffusamente la cosa, sia nei fatti storici principali, sia nei suoi caratteri speciali e distintivi.

In un modo il più generale si può dire che il carattere distintivo della filosofia moderna è identico con quello della storia moderna in generale, la *subiettività*, vale a dire con quella maniera assunta dal pensare moderno per cui la coscienza del subietto e del suo agire è divenuta la predominante, in modo che si pensa prima e più a questo, che al suo obietto; mentre nel mondo antico il rapporto era appunto l'inverso (§ 12.°) Quindi la nuova filosofia si può dire un riflettere sul subietto o sull'io, e sul suo pensiero, unito ad una coscienza di questo operare, piuttosto che un riflettere al mondo obiettivo.

Ma non tanto questa coscienza predominante dell'io forma il carattere della moderna filosofia (poichè anche la greca filosofia aveva di già una coscienza manifesta e anche predominante del proprio operare negli ultimi suoi periodi, come a suo luogo lo abbiamo osservato di passaggio), quanto piuttosto questo, che costituisce una diversità importante tra la filosofia antica e la moderna: — cioè che nella coscienza della moderna filosofia il rapporto col subietto predomina su quello dell'obietto, vale a dire che si pensa più a ciò che la filosofia deve essere per noi, che a ciò che è in riguardo agli oggetti. Essa mette più interesse nei puri nostri concetti e cognizioni come tali, in quanto essi sono in noi e per noi, cioè nella forma e nello sviluppo del nostro pensiero e sapere, che negli obietti stessi, come era il caso presso i Greci (§ 56.°) E ancorchè la greca filosofia prenda in fine, cioè presso Aristotele, un grande interesse al sapere e ai concetti stessi, essa tratta i medesimi però sempre mentosto dal lato del loro rapporto con noi, che da quello che hanno cogli oggetti. Con altre parole, tutte e due le filosofie cercano la necessità, la generalità, l'unità; ma l'antica vuole una necessità e unità dell'essere, cioè la cognizione di un essere assoluto, necessario, eterno, essa parte da ciò che l'essere mutabile, accidentale, particolare del mondo sensibile, e la sua cognizione non possono per lei valere come verità; la filosofia moderna cerca di preferenza la necessità per noi stessi, necessità e unità del pensiero e del sapere, vale a dire una convinzione, una cognizione e certezza ferma, necessaria e logica; ed essa parte dal dubbio, cioè dalla coscienza che le cognizioni sensibili sono per noi mutevoli, accidentali e incerte (Cartesio). Così la nuova filosofia parte dal punto ove cessò per noi l'antica filosofia, cioè dallo scetticismo (§ 74.°).

§ 72.° La conseguenza immediata di questa subiettività si è che in tutta la moderna filosofia non solo la dialettica, cioè la coscienza che la filosofia ha di sè stessa (§ 42.°), diviene la scienza principale, ossia la parte della filosofia la più coltivata (1), ma che anche tutte le altre parti della filosofia vengono trattate di preferenza solo dal punto di vista della dialettica; si dimanda cioè come e fin dove ogni pensiero soddisfi per la certezza e verità le esigenze della logica, e sia atto a somministrarci cognizioni certe, trattisi poi di Dio, dell'io, o di qualunque altra cosa.

La tendenza predominante a considerare solo il proprio pensiero dovea naturalmente far sì che nella trattazione di qualunque oggetto l'osservazione cadesse da prima sopra l'io, sulla sua facoltà a pensare l'oggetto, e sul modo e la maniera con cui in ciò si comporta; cosicchè si parlasse da prima, e maggiormente, di questa maniera che dell'oggetto stesso: anzi si arrivò alla fine a non parlare quasi più degli oggetti in sè e per sè, ma solo del nostro pensiero e della maniera di conoscere. E anche quando ciò non avviene, è però un metodo comune nella filosofia moderna l'unire al trattato della nostra cognizione quello degli oggetti, per esempio, nel trattato *Del metodo* di Cartesio, in quello di Malebranche *Sulla ricerca della verità*, di Cherbury *Della verità*, in quelli di Locke, di Leibnitz, di Hume *Sull'intelletto umano*, nella *Critica della ragione* di Kant, ec. Ciò si fece con avvertita coscienza, particolarmente da Locke, in cui la dialettica o la teoria della cognizione prende un posto così importante, che diviene la scienza principale, così che in essa si riduce tutta la

(1) Vedi Stahl., *Filosofia del diritto*. « Si può chiamare la logica il » cuore della filosofia moderna »; v. 1, p. 99.

filosofia. Anteriormente la dialettica non era che come una coscienza concomitante accanto al resto della filosofia, particolarmente presso i Greci, dove l'io e il pensiero non erano che un obietto come tutti gli altri, e trattato com'essi; questi però si consideravano come affatto indipendenti dal pensiero. E quantunque noi abbiamo già osservato presso Platone un'identità della dialettica colle altre parti della filosofia (§ 53.°), ciò non era però per lui un distruggere queste per la prima, ma solo una penetrazione dei concetti dialettici nella fisica e nell'etica, in modo che queste rimanevano però nella loro forma propria e indipendenti da quella.

Questo predominio della logica si palesa pure in quasi tutte le definizioni della filosofia dei tempi moderni, poichè quasi tutte si accordano nel dirla « la scienza degli » ultimi fondamenti della nostra cognizione »: quindi la direzione dominante presso di noi, di considerare le ricerche sopra la cognizione umana come la prima filosofia, la filosofia fondamentale o elementare, in generale, cioè come la scienza fondamentale.

Un'altra conseguenza di questo carattere è pure che il concetto della filosofia stessa nel nostro tempo venne più precisamente e distintamente fissato nel suo rapporto col subietto; ciò che ai Greci, allo stesso Platone e ad Aristotele fu quasi del tutto estraneo.

Questa direzione però condusse in pari tempo anche molti filosofi sopra un terreno non filosofico, cioè cambiò la filosofia in una pura psicologia e in una ricerca empirica sulle facoltà dello spirito umano; direzione comune al secolo passato e che ora pure continua in molte contrade.

§ 73.° Un altro carattere, o conseguenza, della subiettività della moderna filosofia si mostra nel suo modo

di concepire l'assoluto, e ciò la distingue viemeglio dall'antica filosofia; mentre questa non concepiva che il lato obiettivo del concetto assoluto, la nuova filosofia ne abbraccia di preferenza il subiettivo; l'ultimo suo fondamento, il punto di partenza, il primo pensiero per lei è sempre l'io, e quest'io sempre come pensante, e quale Cartesio lo espresse nel suo *cogito*, cioè come quello che è il più certo e l'ultimo certo. Questo principio, non ostante tutte le diversità apparenti, si mostra da questo momento in tutta la filosofia moderna, e in esso è pur compreso l'altro principio: che tutto il resto non è certo e vero se non in quanto si trova nell'io, o è in lui fondato. È dunque il pensiero, il νοῦς, quello che si nell'antica che nella nuova filosofia vien posto come il primo e l'ultimo; ma nella greca filosofia è la mente (νοῦς) divina obiettiva quella che vien pensata come l'ultimo fondamento dell'essere, nella moderna invece è particolarmente il nostro solo pensiero.

Gli antichi pure conobbero bene anche il concetto di un assoluto logico, di un ultimo fondamento della certezza e della cognizione, di un principio incondizionato e senza premesse del pensiero (§§ 48.°, 59.°, 64.°); ma anche questo non veniva da loro pensato che in un modo obiettivo, come un pensiero in opposizione con altri pensieri (come, per esempio, la suprema idea, il principio di contradizione, il criterio di verità, ec.), non come subietto o io, in opposizione coll'obietto o col non-io. Certo, la quistione sul criterio della verità abbracciava il concetto più dal suo lato subiettivo (§ 64.°), ma noi abbiamo pure veduto come essa produsse lo scetticismo (§ 69.°)

Qui dobbiamo far osservare l'inesattezza di una nuova opinione, posta innanzi sopra tutto da Hegel e dalla sua

scuola, che il principio della nuova filosofia sia identico col cristianesimo, perchè anche questo proclama un'elevazione e un'appressazione dell'uomo (del subietto o dell'io), e per la sua dottrina della Redenzione e dell'Incarnazione divina. Ma queste sono cose del tutto diverse, poichè, anche prescindendo dalla diversità assoluta della religione e della filosofia (§ 5.°), il cristianesimo non stabilisce in alcun luogo l'io umano come un assoluto, come un ultimo fondamento, ma come assolutamente dipendente e subordinato (la quale umile dipendenza dell'io senziente e operante si può combinare con ciò che v'ha d'assoluto nell'io pensante, purchè si sappia giustamente distinguere la filosofia dalla religione). Se il cristianesimo eleva la dignità dell'uomo, questa non è ancora una subiettività, ma un'elevazione dell'uomo, quale si trova pure, sebbene in un'altra maniera, anche nella Grecia; che può esser compresa del tutto obiettivamente, come era, per esempio, il modo di considerare lo spirito e il pensiero umano presso i Greci (§ 71.°). Niuno oserà dire che il cristianesimo greco e romano si distingua per una predominante subiettività. Questa subiettività, che appartiene allo spirito germanico, è anzi in parte un istinto di libertà affatto anticristiano e un egoismo, come lo è appunto anche la nuova filosofia, la quale, volendo applicare le dottrine della filosofia alla religione, ha prodotto l'anarchia dei nostri tempi. Se poi Hegel ci vuol far credere che il suo sistema abbia riconciliate insieme e identificate le due cose, tale asserzione non può venire che da una coscienza non chiara sia sul contenuto del cristianesimo, sia su quello della speculazione. E la prova che egli adduce della loro identità, cioè che tutti due sono ora divenuti idee della storia e della coscienza umana (1), non prova nulla, poichè più tendenze possono in pari tempo appartenere alla sto-

(1) Vedi Hegel, *Borless. über der Gesch. der Phil.*, III, p. 103.

ria del mondo appunto perchè sono in lotta e in contraddizione vicendevole. Ella è pure una falsa opinione dei nuovi tempi di presentare il cristianesimo e lo spirito germanico per la stessa cosa, come se il cristianesimo non fosse pure affine al mondo antico, e non avesse apportato anche a questo la Redenzione.

Falsa del pari è l'opinione che si fa valere appunto ai nostri giorni, che il cristianesimo debba avere una grande influenza sulla nuova filosofia, come se i progressi e la perfezione della medesima dovessero consistere nell'appropriarsi sempre più le dottrine del cristianesimo. Ciò poi che la filosofia prende dal cristianesimo è appunto il non-filosofico; e si può, all'opposto, sostenere che la filosofia dei Padri della Chiesa e degli scolastici non era una vera filosofia, perchè stava troppo sotto l'influsso del cristianesimo, e che la filosofia moderna cominciò ad acquistare la sua maggior importanza quando si allontanò dal cristianesimo, come pure che la sua perfezione non sarà possibile che quando la religione e la speculazione saranno del tutto separate.

§ 74.° Se si stabilisce l'io come assolnto e, in conseguenza, determinato dalle categorie dell'assoluto, vi ha in ciò un'altra idea che caratterizza ancor meglio la nuova filosofia: che l'io è una potenza superiore al mondo esteriore, e da esso indipendente; l'idea della libertà dell'io e de' suoi pensieri da tutto che è puramente obiettivo (dato, finito, sensibile, positivo, ec.); l'indipendenza dell'io come quello che non si lascia determinare da alcunchè di obiettivo, e che non riconosce nulla di cui nôn trovi il valore in sè stesso, che non sia posto e fondato dall'io medesimo.

Da ciò ne venne il cominciamento della nuova filosofia dallo scetticismo, vale a dire dal prescindere da ogni obiettivo, da ogni verità data dal di fuori, e dall'isolare

l'io da ogni altra cosa, sollevandolo al di sopra di essa come scopo finale, e trovando solo nello stesso, e partendo da lui, la verità. Questo principio è assolutamente comune a tutta la nuova filosofia, ancorchè non sia sempre espresso, e non venga a coscienza sì chiaramente come presso Cartesio. Con un simile dubbio in ogni convinzione anteriore comincia pure la filosofia antica; la differenza però si è che in quella non si trova una tale opposizione dell'obietto e del subietto.

La stessa diversità si ravvisa pure nella coscienza che i Greci ebbero della libertà del pensiero. Presso Platone ed Aristotele, per esempio, va con essa immediatamente unita la premessa assoluta, che questo libero pensiero subiettivo è del tutto identico col pensiero divino obiettivo, così che, se questo solo poi è assoluto, non si trova però alcuna opposizione del subietto col medesimo. Quando questa idea dell'opposizione comincia a spuntare, cioè presso i Sofisti, che elevavano il subietto sopra l'obietto, essa, urtando troppo il modo di pensare dei Greci, fu combattuta generalmente, e ne derivò la mala fama di cui si coprì il nome di *Sofista*. E quando venne a coscienza con precisione e in tutta la sua durezza l'opposizione del subietto e dell'obietto, si mostrò pure lo scetticismo, ma con esso in pari tempo arrivò pure il fine della greca filosofia. Ma dove la greca filosofia finisce, comincia appunto la moderna, cioè collo scetticismo in riguardo ad ogni obiettivo, e coll'assoluta opposizione del subietto e dell'obietto; e se ciò presso i Greci era in certo modo un disperare della verità, presso i moderni non forma che il ferace cominciamento, e va unito colla ferma persuasione che appunto questo isolamento dell'io sia il mezzo più opportuno per trovare la verità.

Questa direzione della moderna filosofia è pur quella che fece nascere l'opinione che il di lei principio sia identico con quello del protestantesimo. Certo, tutte due hanno qualche cosa di affine: anche nel protestantesimo si fa valere in generale l'istinto germanico della libera subiettività; ma è però tutt'altra cosa se la fede protesta e si rende indipendente, oppure se è il pensiero, e se la protestazione è diretta contro l'autorità della Chiesa, oppure contro il non-io: il protestantismo riconosce l'obiettivo e particolarmente l'autorità di Dio e della sua parola, ed esige una sommissione assoluta allo spirito del regno di Dio; esso pretende pure che la sua libertà non gli sia data che per la grazia di Dio, e non debba esser posta dall'io stesso come la libertà del pensiero. Per questa distinzione, che non è possibile ignorare, sostiene anche Erdmann (1) che il protestantismo ecclesiastico non è ancor puro; ma in pari tempo egli (2) assegna al protestantismo assoluto la scoperta di Copernico, perchè essa palesa l'opposizione del pensiero coll'apparenza sensibile. Qui però non vi ha solo una diversità di grado tra le due cose, ma una assai più essenziale, e si deve conoscere ben poco la beata libertà dei figli di Dio, qnella cioè che cerca la chiesa evangelica, se si coufonde colla libertà dell'io cercata dalla moderna filosofia.

§ 75.° Con ciò si lega facilmente anche l'altra idea di una verità che non solo è posta nell'io e da lui stabilita, ma che inoltre vien formata e regolata secondo le leggi e le forme del medesimo; una verità la cui norma e legge non è negli oggetti, ma nel subietto o nell'io, vale a dire che non consiste nel suo accordo con qualche cosa di esterno, di reale, di obiettivo, ma che richiede

(1) *Geschichte der neuern Philos.*, I, p. 101.
(2) *Ibidem*, p. 319

solo d'essere conforme alle leggi e alle forme del subietto; — idea che più tardi si trasformò nella pura verità formale, e condusse la coscienza ad un concetto assai più vero della filosofia. Di già Spinoza dice chiaramente che non si tratta tanto che le nostre rappresentazioni vadino d'accordo cogli oggetti, quanto che esse siano conformi alle leggi e alla natura del nostro pensiero (vedi sotto il § 97.°). È questa una verità « di cui l'uomo è la mi- » sura »; idea che fu così valorosamente combattuta dall'antichità. Si deve però accordare che nemmeno la filosofia moderna non vuol fare l'uomo misura della verità secondo i di lui momentanei ed accidentali capricci, ma secondo la di lui natura necessaria e permanente, secondo la ragione assoluta che è in lui.

Con ciò va pur unita una tendenza distintiva della nuova filosofia, di trattare cioè tutti gli oggetti solo dal lato del subietto, non di considerare l'oggetto in sè e immediatamente (quale ce lo danno l'esperienza, il linguaggio, ec., e come facevano i Greci), ma riportandolo sempre e avendo riguardo all'io e a ciò che da esso passa nell'oggetto, dal lato dei concetti che in esso si trovano, o piuttosto della forma e del modo che in esso sono pensati. Gli oggetti dunque non vengono considerati se non per ciò che sono per noi, o in quanto sono da noi pensati, mentre i Greci consideravano gli oggetti ancora indipendentemente dal subietto. Da ciò si sviluppò a poco a poco l'opinione che l'io sia la forma determinata, se non degli oggetti, però de' concetti che noi abbiamo di essi, mentre non può entrare nulla nell'io per cui non siavi almeno la suscettibilità e la disposizione anteriore in lui, e che tutto debba prendere le forme dell'io, mentre queste forme preesistono già nell'io. Ciò si trova di già espresso nella dottrina di Bacone, che l'io è la *forma forma-*

rum, come pure in Leibnitz, che ogni monade è uno specchio dell'universo, e che si deve paragonare ad un minerale che prende la forma del filone. Questa idea ha servito molto ad avvicinarci al concetto della verità filosofica o formale; come in generale l'idea della filosofia, particolarmente pel suo rapporto col subietto, fu assai più sviluppata ne' tempi moderni, che presso gli antichi.

§ 76.° Se in questo modo l'io fa valere i suoi diritti e il suo essere assoluto, la sua libertà e la verità formale, non poteva però mancare che anche il mondo esteriore indipendente dall'io, vale a dire le cose reali e la coscienza delle medesime, non si facessero valere del pari, e non costringessero l'io orgoglioso ad una confessione che è poco in armonia colle pretese su accennate.

Una di queste concessioni è, che esiste pure in generale un mondo delle cose reali, certamente indipendente dall'io assoluto, per modo che l'io non si può considerare come il *principium essendi* del medesimo, ma solo come il *principium cognoscendi*. A questa si lega pure l'altra concessione, che vi può essere anche una verità materiale o reale, che trova la sua norma non nel subietto, ma nelle cose reali, la cognizione delle quali, non altramente che esse stesse, non vien posta dall'io, ma data al medesimo e venuta a lui dal di fuori. Inoltre la concessione che il mondo reale deve avere per fondamento un assoluto reale, diverso dall'io: in ciò poi si palesa non solo il sentimento della dipendenza religiosa e la coscienza di Dio, ma anche la cognizione del lato obiettivo, del concetto assoluto (§ 8.°), che non era possibile di ignorare dietro ciò che ci resta della greca filosofia.

Da ciò ne viene che in tutta la moderna filosofia si scorge un'inevitabile opposizione, un *dualismo*, sia dell'io e del mondo esteriore, del pensiero e dell'essere, della

verità formale e della reale; sia del *principium essendi* e del *principium cognoscendi*, di Dio e dell'io; — e con ciò vengon posti i problemi principali della filosofia moderna, al cui scioglimento e spiegazione impiega essa tutte le sue ricerche e le sue forze; ma il cui scioglimento reale non incomincia che nel seguente periodo (§ 9.°).

Se la filosofia moderna riconosce la realtà del mondo esteriore, ciò non è per alcun interno fondamento posto nel suo proprio principio, ma solo per un fondamento esterno posto nei sensi; non ha essa alcuna ragione in sè per sostenere, come pretende Erdmann (1), che questa concessione sia fondata in una negazione della propria negazione, in una protestazione contro il proprio protestare. Egli stesso vede, ed accorda, che la posizione del reale presso Cartesio è un atto immediato, non una negazione della negazione (2); così vien egli stesso a dichiarare falsa la sua prima asserzione. Noi non dobbiamo attribuire alla filosofia moderna ciò che essa, almeno implicitamente, non accorda di sè. Quando, per esempio, Erdmann spiega l'espressione *cogito* come se in essa fosse già compresa la ricognizione del reale (3), è questa una spiegazione arbitraria. Certo ogni pensiero presuppone un contenuto e qualche cosa d'obietivo, ma ciò non vuol dire ancora qualche cosa di reale.

Il punto che abbiam qui toccato, cioè la questione sul rapporto del pensiero coll'essere, dell'ideale col reale, è la cosa principale, ma anche quasi l'unica che gli scrittori della storia della filosofia moderna, particolarmente quelli della scuola di Hegel, hanno avuto in vista nella loro costruzione della medesima; ma in essa vi sono pure a rimarcare anche altre cose, e in questo stesso punto una moltitudine di applicazioni speciali che essi trascurano.

(1) *Geschichte der neuern Philos.*, I, 1, § 10.
(2) *Ibidem*, p. 272.
(3) *Ibidem*, p. 283.

§ 77.° Il primo e più importante problema che da ciò nasce è quello dell'unione della verità formale e della reale. Come può una verità che vien posta nell'io e da lui, ed ha la sua norma nelle di lui forme, andar d'accordo in pari tempo col mondo reale esteriore, e produrre la certezza in suo riguardo, cioè una verità reale? — Senza dubbio, l'io e il suo pensiero sono per noi certi, ma è un'altra quistione quella della realtà degli oggetti del pensiero. Poichè se la coscienza e il bisogno di una verità reale esistevano già nella filosofia antica, ma non esisteva ancora l'idea di una diversità dei due generi di verità (§§ 9.° e 113.°), era perciò ufficio della filosofia moderna l'arrivare a tutte due queste verità, e il mostrare come dall'una nasca parimenti l'altra.

Questo ci palesa pure un carattere distintivo e principale della moderna filosofia: essa fu originalmente, o per l'indole sua, un idealismo, un sapere solo dietro le leggi dell'io pensante; tuttavia essa pretende pure di essere un realismo, quindi tenterà pure di unire tutti due questi elementi, e di formare un idealismo-reale. Essa è la cognizione dell'opposizione tra i due generi di verità, ma in pari tempo anche la ricerca dell'unità di tutti due. Questo problema, la cui coscienza produsse il fine della greca filosofia, è quello in cui la filosofia moderna esercitò e accrebbe le sue forze (§ 74.°).

Questo problema si identifica con uno degli argomenti che occupò le principali ricerche e diede origine alle contese di questo periodo, quello cioè del commercio dell'anima col corpo; poichè il significato principale di questa quistione è il seguente: come è possibile, e necessario, un accordo tra il pensiero e l'essere, tra l'ideale e il reale? — la qual quistione fu però concepita sotto un falso aspetto, perchè per l'ideale si intese lo spirito, pel reale la materia.

Questa ricerça del rapporto tra il pensiero e l'essere ricevette una sì grande importanza ed estensione nei tempi moderni ed anche fino ai nostri giorni, che da molti venne considerata come l'unico argomento e tema della filosofia (1).

§ 78.° Una difficoltà affatto simile alla precedente nasce pure dal concetto dell'assoluto reale. Che l'io non possa essere l'ultimo fondamento delle cose s'intende da sè; egli non può essere che l'ultimo fondamento della cognizione; ora ne viene la necessità, tanto dal lato del sentimento religioso, che dal lato obiettivo del concetto assoluto (§ 76.°), di ammettere un reale o un assoluto obiettivo; ma in pari tempo viene pure il bisogno di fondare la cognizione del medesimo nell'io, o di dimostrare come nell'io e nel suo pensiero si contenga di già la necessità di pensare e di credere un Dio, o piuttosto di conoscere un assoluto. E questa è la prova ontologica dell'esistenza di Dio, che forma in pari tempo un carattere distintivo della moderna filosofia.

Ma se per divinità non s'intende dalla più gran parte altro che l'assoluto logico (§ 6.°), eccettochè pel dominio del cristianesimo vi si mischia ora più il concetto religioso di Dio, che presso i Greci, assoluto che in fine non è altro che l'io e il suo pensiero, una tal prova non era difficile a trovarsi.

In tal modo fu concepito in questo secondo periodo l'assoluto, dai suoi due lati, come pure nel terzo periodo (§ 8.°); ma si deve osservare la diversità, che qui i due lati non furono considerati come identici, ma come due cose diverse: solo che questo sforzo di fondare l'uno

(1) Vedi Michelet, *Hist. des derniers systèmes de philosophie en Allemagne*, I, p. 12.

per mezzo dell'altro, di conoscere il concetto dell'uno come già dato nell'altro, diede occasione a ravvisare più tardi la loro identità.

A ciò si unisce pure un'altra proprietà della moderna filosofia, che si palesa da quanto abbiam detto: che se essa ebbe il concetto di Dio, lo ripose però, secondo il modo generale di questo tempo, più nella considerazione dell'idea che il nostro pensiero ha di Dio, che nella considerazione di Dio stesso; e con ciò si fece progredire il pensiero in generale, applicando sempre più a questo nostro concetto della divinità, cioè al nostro pensiero stesso (non a Dio stesso) tutte le categorie dell'assoluto logico; mentre nella concezione di Dio stesso non si andò più oltre di quel che fosse già andata l'antichità. (Dio era pensato solo come mente (νοῦς), come l'insieme delle idee, come infinito, necessario, come l'unità di tutti i contrari, ec.) Questi progressi condussero però alla fine all'opinione che non solo questo nostro concetto di Dio, ma ancora questo Dio stesso non fosse altro che il nostro concetto assoluto, o in generale l'insieme del pensabile.

In questo argomento, cioè nel concetto di Dio, ebbe certo il cristianesimo la massima influenza sopra la filosofia moderna, ma da un lato, solo a di lei danno, poichè le idee cristiane non sono la filosofia; dall'altro lato si può dire che il concetto di Dio, su cui si esercitò questo influsso, non ebbe in essa che un posto subordinato, e quindi l'influsso non si portò sulla parte principale della filosofia.

§ 79.° Un'altra conseguenza del suddetto dualismo fu pure lo sviluppo di due opposizioni nei sistemi filosofici; opposizioni che gli antichi non conobbero che debolmente nei loro principj.

La prima di queste opposizioni è tra il *razionalismo* e

l'*empirismo*, o anche tra il *razionalismo* e il *misticismo*, tra il sapere e la fede, tra il pensiero e la sensibilità, e altre simili. Gli antichi, in generale, ritenevano che la verità fosse in pari tempo nel pensiero, e nell'esperienza o nella sensazione, quantunque mostrassero un'inclinazione predominante all'uno o all'altro lato; essi non sentivano alcun bisogno di cercare qui un'unità di sorgente o di principio, perchè non consideravano l'io e le sue facoltà come il principio della filosofia. Ma i moderni cercano qui l'unità, e quindi di stabilire l'una o l'altra facoltà come il principio della filosofia. E così nasce l'opposizione, da una parte, del pensiero, che vuol far valere la credenza in sè stesso, e la verità formale; dall'altra, della cognizione e della percezione sensibile, che vogliono far valere la coscienza della loro verità e dell'evidenza reale; così il razionalismo si presenta in opposizione non solo coll'empirismo e col sensualismo propriamente detto, ma anche colle dottrine religiose e col misticismo, che fanno di Dio un oggetto di sentimento e di intuizione.

L'altra opposizione è quella del *materialismo* e dello *spiritualismo*. L'io pensa sè stesso sempre in opposizione col mondo esterno, e quindi il primo, perchè assoluto, vien posto come semplice, mentre il mondo esterno siccome composto, divisibile ed esteso, vien posto come materia o come non-spirituale, in opposizione all'io immateriale. Ora pel suo principio l'intera filosofia moderna dovette essere uno spiritualismo, mentre collo stabilire che essa fa comunemente l'io come ultimo fondamento, ne viene pure di conseguenza anche la semplicità del medesimo. Avviene però altresì che gli spiriti meno filosofici, ai quali sfugge questa conseguenza, si volgono al materialismo (e quindi anche al rozzo empirismo), colpiti

solo dall'evidenza dei sensi esterni. Anche questa opposizione non fu certamente del tutto ignota agli antichi, ma non si mostra così decisa e comune come nei tempi moderni.

Quest'ultima opposizione non è del tutto identica con quella del razionalismo e dell'empirismo, nè con quella dell'idealismo e del realismo, del pensiero e dell'essere, dell'io e del non-io. Poichè lo spirito è pure un essere, un reale, un non-io (per esempio, gli altri spiriti o Dio), e tuttavia non è perciò materia. Inoltre l'empirismo è certamente d'ordinario legato coll'ateismo e col materialismo, ma non necessariamente, nè è identico con esso: può essere egualmente un teismo e uno spiritualismo, poichè anche Dio e lo spirito sono oggetti dell'esperienza e del sentimento. È quindi un errore molto comune, parte della nuova filosofia stessa (per esempio nelle contese sopra il commercio dell'anima col corpo), parte, e ancor più, degli scrittori della di lei storia, il considerare come identiche tutte queste opposizioni, e il pensare, per esempio, quando si presenta l'opposizione tra il pensiero e l'essere che si tratti dello spirito e della materia, o del razionalismo e dell'esperienza, ec.

§ 80.° Dal fin qui detto non è difficile il rilevare e l'esporre quei punti in cui la filosofia moderna ha progredito, sia in opposizione coll'antica, sia in sè stessa; come pure in che consista il di lei difetto, che si rende sensibile alla coscienza speculativa, e che quindi deve spingere la medesima a progredire ulteriormente non solo in sè stessa, ma anche uscendo dalla direzione e dal principio dominante in questo periodo.

Per ciò che riguarda i progressi e i vantaggi sui tempi antichi, si sono di già di passaggio sufficientemente notati; quei punti poi in cui la moderna filosofia progredì in sè stessa si possono ridurre ai quattro seguenti:

1.° La concezione dell'io e la determinazione del suo concetto, al quale vengono sempre più applicate le categorie dell'assoluto (§ 74.°);

2.° La determinazione del concetto della filosofia, particolarmente dal suo lato subiettivo e come scienza formale (§§ 72.° e 75.°);

3.° La determinazione e descrizione del nostro concetto di Dio (§ 78.°);

4.° Il tentativo di combinare l'opposizione del pensiero e dell'essere, o della verità formale e della reale (§ 77.°).

Nello stesso modo, dal fin qui detto, si palesano pure i difetti aderenti a questo periodo. Essi derivano essenzialmente dal dualismo (§ 77.°) e dalla pretesa della filosofia di voler essere un realismo. Da ciò nasce in prima la contradizione cagionatà dall'applicare l'idea di verità formale anche alla cognizione reale, di volere che anche questa sia fondata nell'io, e riceva dall'io la sua norma; mentre, all'opposto, la coscienza ci dichiara l'indipendenza del reale dal nostro pensiero, e ci dà il sentimento dell'insufficienza del pensiero *a priori* per fondare una cognizione reale. Da ciò nacque, come dall'eccitamento di un pungolo permanente, lo sforzo di voler conservare a tutte due le verità i loro diritti; ciò che si vede particolarmente nel terzo periodo, nella separazione che si fece dei due generi di verità (§§ 9.°, 110.°, 123.°).

Un altro difetto consiste nell'opposizione tra l'assoluto reale e l'io, e nella contradizione che da ciò ne nasce nel concetto dell'assoluto, e particolarmente dal dovere in conseguenza ammettere due assoluti, che si limitano a vicenda, — e quindi divengono finiti, come da ciò che uno debba esser fondato nell'altro; l'io per mezzo di Dio in riguardo al suo essere, e Dio per mezzo dell'io in ri-

guardo all'esser pensato (§ 78.°). Quindi lo sforzo di identificarli tutti due, di unire il fondamento della certezza e il fondamento dell'obiettivo, di fare una sola scienza di tutti due, della logica e della fisica; ciò che appunto avviene nel terzo periodo (§ 113.°).

Un altro difetto, finalmente, è l'accidentalità, che pel miscuglio della cognizione reale vien pure comunicata anche alla filosofia. La filosofia non cercava ancora alcun ultimo fondamento pel pensiero, ma solo per la certezza; vale a dire, nessuna necessità di pensare gli oggetti, di formare i loro concetti, e dedurli, ma solo la necessità di tenerli per veri e reali, una volta che siano pensati: gli oggetti si prendevano come dati accidentalmente, e si cercava solo se la ragione o l'io abbia una qualche necessità di riceverli come tali; quindi si cercavano solo le prove, secondo il metodo matematico, per cui le definizioni e i concetti rimangono accidentali e senza fondamento. Ma la coscienza speculativa, mal soddisfatta di questo metodo, facendo ulteriori progressi nel terzo periodo, cercò una necessità del pensiero stesso, dei concetti e della loro deduzione (§ 113.°).

I. — *Origini della moderna filosofia avanti Cartesio.*

§ 81.° La formazione veramente speculativa e avvertita della filosofia moderna, secondo le regole da noi date, incomincia da Cartesio. Avanti di lui si trovano certamente delle deboli traccie di un filosofare nella stessa maniera, non però in alcun modo in tal grado di forza che si possano con onore mettere accanto ai grandi risultati della greca filosofia, e considerarle come il cominciamento di un nuovo periodo. In questi tempi anteriori noi possiamo distinguere particolarmente due

gradi nello sviluppo della filosofia: lo scolasticismo e il periodo di passaggio da questo fino a Cartesio.

Nello *scolasticismo* si trova certamente lo spirito e la maniera dei moderni; e primieramente domina in esso la dialettica, e un grande interesse pei concetti come tali (§§ 72.° e 71.°), più che pei loro oggetti; e come la più antica filosofia greca non si occupava che del mondo obiettivo, così la prima filosofia moderna si occupa del subiettivo, dell'interno, e si esercita in applicazioni logiche, in classificazioni dei nostri concetti, in distinzioni, definizioni, dimostrazioni, disputazioni e logici tornei; tratta di problemi e di sofismi solo pel loro interesse logico e per la loro forma regolare, senza aver riguardo al contenuto o al loro merito reale. Perciò Aristotele era il filosofo più stimato dallo scolasticismo, perchè mostra il maggiore interesse pei concetti come tali (§ 56.°). Per la Chiesa e la dogmatica certo avrebbe dovuto avere più valore Platone, ma Aristotele ne avea più per lo spirito germanico; e la dominazione aristotelica si deve considerare come una vittoria dello spirito moderno sopra l'antico. — A questa stessa direzione appartiene pure la grande importanza che si diede alle contese tra i nominalisti e i realisti, l'introduzione della prova ontologica, l'opposizione del misticismo e del realismo, ec.

Ad onta di ciò non si può qui porre ancora il vero principio della filosofia moderna: primieramente perchè questo procedere dello scolasticismo alla maniera della filosofia moderna non è che la parte subordinata e quasi inavvertita dell'istinto filosofico, uno spirito che non conosce ancora sè stesso, e che non ha ancora una coscienza speculativa di sè stesso, nè mostra alcun alto senso filosofico (così le definizioni, le distinzioni, ec., degli Scolastici non hanno per la più gran parte alcuna tendenza

marcata all'unità, al sistema, alla necessità, ma sono isolate e accidentali); — secondariamente il contenuto del pensiero non era altro che un rimpasto e una ripetizione di forme tradizionali filosofiche e di dottrine dogmatiche, dagli scolastici stessi non intese, nè fatte proprie, ma servilmente fondate sull'autorità, e di più con un miscuglio di filosofico e di religioso senza alcun insieme. Certo vi si trovano alcune idee speculative, ma non più elevate di quelle che erano di già negli antichi. I tempi dello scolasticismo si devono considerare come gli anni di tirocinio della nuova filosofia, dove questa col ripetere, coll'imparare a memoria e coll'appropriarsi il già fatto, doveva da prima esercitarsi ed apprendere a filosofare.

Noi abbiamo già più volte fatto osservare che la filosofia dei Padri della Chiesa non appartiene alla nuova filosofia (§§ 70.° e 73.°); in essi non vi ha nulla dello spirito germanico, e l'elemento cristiano in essi non si identifica con quello della filosofia moderna (§ 73.°).

Hegel forma del medio evo un periodo principale della storia della filosofia; ma egli non adduce perciò alcun fondamento, se non quello, che in questi tempi, e in particolare negli Scolastici, si trova una maniera affatto diversa di pensare da quella dell'antichità, cioè la coscienza dell'opposizione tra il subietto e l'obietto, tra il mondo dei pensieri e quello della realtà, tra il regno di Dio e quello del presente, tra l'uomo della natura e l'uomo rigenerato. Questa maniera di pensare, diversa dagli antichi, non però è filosofica, ed essa si trova in generale presso i popoli germanici del medio evo; Hegel stesso concede che lo scolasticismo ha un piccolo valore speculativo, e che la nuova filosofia propriamente detta incomincia da Cartesio e da Bacone (1). Come si può quindi formare dello scolasticismo un

(1) *Vorless. über Gesch. der Philosophie*, III, p. 269 e seg.

periodo principale della storia della filosofia? Inoltre egli è un miscuglio incongruo il dichiarare l'opposizione del sentimento religioso e del sentimento mondano nel medio evo come identica coll'opposizione della teoria idealistica e della realistica della filosofia moderna (§ 76.°).

§ 82.° La filosofia della rinascenza, che fu una reazione contro lo scolasticismo, è un passaggio alle forme perfette della filosofia moderna; essa è certo più indipendente dello scolasticismo, non è un puro eco dell'autorità, ma fabbrica dei sistemi propri ed ha un senso più filosofico: con tutto ciò essa non va più innanzi del punto a cui era già giunta la greca filosofia, anzi non lo raggiugne nemmeno; essa non è che un'applicazione delle stesse categorie filosofiche che erano già famigliari agli antichi. Nel congiungere le medesime però, e nella scelta degli oggetti a cui le applica (a Dio, o al caldo e al freddo, ec.), si mantiene indipendente; ma in questa applicazione si scorge poco lo spirito dei tempi moderni. Ciò si deve dire particolarmente non solo dei filosofi italiani della rinascenza, di Telesio, Patrizio, Campanella, Cardano, Bruno, ec.; ma anche dei paladini della filosofia francese, inglese e tedesca del decimosesto e anche del decimosettimo secolo, di Hobbes, Gassendi, Agrippa di Rettesheim, Paracelso, Böhme e dello stesso Bacone, ec. Questi filosofi, in parte, escludono dalla filosofia e dalla cognizione umana espressamente l'elemento speculativo, infinito e assoluto, per esempio Hobbes e Gassendi. Giacomo Böhme invece non presenta che un miscuglio non filosofico di filosofia, di religione e di scienze naturali, con qualche idea profondamente speculativa; però, da un lato, senza insieme, senza unità e senza piano, dall'altro, non offrendo nulla di più filosofico di quello che sta di già negli antichi, e nulla di quanto si

trova nei tempi moderni. — Nè possono considerarsi come rappresentanti della filosofia moderna i così detti scettici, oppure i mistici del secolo decimosesto o decimosettimo; tali sono: Hirnhaymb, Le Vayer, Huet, Gale, Cudworth o More, Poiret, Bayle, ec., poichè presso di loro l'elemento non filosofico (come la pura fede rivelata o la fede nel sentimento), e spesso anche l'antifilosofico, o una pura convinzione arbitraria, sono predominanti, e per sostenere le loro dottrine, essi negano la filosofia fondata sulla pura ragione.

Feuerbach combatte il metodo (ammesso pure da Erdmann nella sua *Storia della filosofia moderna*) di cominciare la medesima solo da Cartesio; il primo può avere ragione in quanto si trovano anche avanti Cartesio, in scrittori come Telesio, ec., delle idee filosofiche, ma in parte esse non costituiscono l'elemento essenziale della nuova filosofia, in parte non sono tali da formare un vero progresso nella speculazione. Feuerbach (1) stesso nella sua *Storia della filosofia moderna* pare che si proponga di provare che nella più parte di questi scrittori si trova poco o nulla di veramente speculativo; qual ragione vi ha allora per la storia della filosofia di trattenersi a lungo sopra di loro?

§ 83.° Il più distinto dei filosofi anteriori a Cartesio è certamente Bacone da Verulamio; e tuttavia egli stesso non può considerarsi come il fondatore della filosofia moderna, perchè l'elemento speculativo era appunto quello che per lui aveva il meno d'importanza.

Certamente Bacone appartiene allo spirito dei tempi moderni; in lui si trovano maggiori e più importanti osservazioni sulla nostra cognizione, che sui di lei oggetti (§ 72.°); gli oggetti non vengono trattati da lui che

(1) Vedi *Jahrbb. f. wissenschaftl. Kritik.* Aprile 1838, N.° 67.

nel loro rapporto col subietto, e divisi secondo i generi della cognizione umana, e lo spirito vien detto da lui *forma formarum*; Bacône avanza pure la massima, che si deve dar principio alla scienza col liberare lo spirito da ogni teoria straniera, e col metter tutte quelle teorie daccanto (§ 74.°) (1).

Con tutto ciò si trova presso Bacone poco senso speculativo: a lui manca quasi interamente l'idea di un principio assoluto, generale, necessario del pensiero e della cognizione, cioè l'idea che questo principio deve essere l'io, il subietto stesso; certo egli insiste sulla necessità di dare un sicuro fondamento a tutti i concetti e giudizi, ma per ciò egli si contenta di ogni esperienza e percezione accidentale, e solo relativamente generale. Se si deve riconoscere in Bacone un gran pensatore, egli è però poco speculativo; se egli ha contribuito molto al progresso di tutte le altre scienze, ha però fatto poco per la filosofia.

Ciò in cui Bacone ha ancora giovata e favorita la moderna filosofia è di averle fatto sentire i di lei bisogni e i difetti dello scolasticismo a cui essa era ridotta; difetti che erano sentiti anche dagli altri avversari, ma di cui egli indicò chiaramente la ragione; questa cioè: che argomentando dai puri concetti ai quali non si dà alcun altro fondamento (come avveniva nella scolastica), non si poteva giugnere ad alcuna cognizione nè ad alcuna certezza (2); e così egli eccitò la moderna filosofia a ricercare un'origine e un fondamento più sicuro dei concetti (pensiero che però era noto anche all'antica filosofia); e sebbene Bacone non cercasse questa origine che

(1) *Nov. Org.*, I, aph 68, 97.
(2) *Ibidem*, aph. 14.

nelle sue teorie empiriche, eccitò però in tal modo lo spirito speculativo a fondare la vera filosofia moderna. In questo senso si può forse attribuire a Bacone il principio negativo della nuova filosofia, mentre egli fu il più attivo istromento per isbarazzarla da tutti gli ostacoli, e particolarmente dallo scolasticismo, e per farle conoscere le mancanze che a quei tempi la sfiguravano. In riguardo poi alle altre scienze si deve riconoscere come il padre di un empirismo consapevole di sè, del suo scopo e del suo metodo.

II. — *Cartesio.*

§ 84.° Il vero principio della filosofia moderna si deve porre in Cartesio; egli ne fu particolarmente il fondatore e il padre, col suo famoso principio: *cogito, ergo sum;* mentre con ciò stabilì espressamente l'io o il puro pensiero dell'io, come il fondamento supremo e assolutamente certo, che resta inconcusso anche quando tutto il resto del contenuto del pensiero si mettesse in dubbio come incerto o falso, o almeno si facesse da esso astrazione: anzi esso pel dubbio stesso acquista certezza, poichè deve per lo meno esistere chi dubita; e questo è come l'ultimo e supremo fondamento in cui lo spirito si ritira per potere da qui elevarsi sopra il mondo intero degli oggetti e dominarlo, e da dove egli rigetta tutta la massa anteriore delle cognizioni non filosofiche, per formarsi poi da sè stesso un sistema di concetti. Cartesio esprime questa coscienza ancora più precisamente affermando che questa verità non è un raziocinio, ma è certa immediata-

mente e assolutamente per sè stessa (asserzione a cui Cartesio stesso però non rimase fedele) (1).

Con ciò vien dato alla filosofia un ultimo fondamento solamente subiettivo e logico: certo presso Cartesio si trova ancora il concetto di un ultimo fondamento obiettivo e reale della verità, di una causa della medesima che deve essere Dio (§ 87.°); ma questo fondamento non prende che il secondo posto: Cartesio stesso dice sovente (2) che la certezza non ha altro fondamento che la nostra propria chiara cognizione; e questa tendenza a dare alla filosofia un puro fondamento subiettivo, diviene nei tempi moderni sempre più decisa, così che il concetto di una causa obiettiva della verità sparisce intieramente dalla filosofia.

Anche il metodo e la maniera di procedere della filosofia moderna incomincia con Cartesio: la sua filosofia non cerca tanto la cognizione dell'essere eterno e necessario, quanto piuttosto una cognizione interna e necessaria, una certezza subiettiva per noi; essa comincia dallo scetticismo verso il comune modo di concepire, come fallibile e mutabile (§ 71.°). La filosofia poi, partendo dall'io consiste nel riflettere sui nostri concetti, per esempio sul concetto di Dio, del mondo esterno, ec., per conoscere che cosa vi ha in essi di certo, stabile, chiaro ed evidente, e che si possa applicare agli oggetti.

Ora se Cartesio, in quanto all'essenziale, ha colpito nel giusto principio della filosofia moderna, non si può però negare che il suo modo di concepire questo principio, cioè la forma e l'espressione che ad esso diede, non siano molto di-

(1) Feuerbach, *Geschichte der neuern Phil. von Baco bis Spinoza*, p. 234. - Erdmann, *Geschichte der neuern Philos.*, I, I, p. 158.

(2) Vedi particolarmente *De Meth.*, p. 21.

fettosi; parte perchè egli non pone come ultimo fondamento della filosofia il pensiero assoluto dell'io, ma l'io individuale stesso; parte perchè egli stabilisce, come la somma certezza, l'esistenza dell'io, di cui la filosofia non fa ricerca. Hanno quindi da un lato ragione quelli che movono delle difficoltà al suo principio supremo; e Feuerbach (1) ha torto di difendere così assolutamente le espressioni di Cartesio, quantunque si debba riconoscere che sia in esse contenuta una vera idea speculativa. Così Gassendi, secondo la lettera, obbiettava con ragione a Cartesio, che si potrebbe egualmente dire: *ambulo, ergo sum*, come *cogito, ergo sum;* poichè come sarebbe una contradizione che non vi fosse un pensante, così sarebbe pure una contradizione che uno che cammina non esistesse. Certo, per la filosofia il pensare è più necessario che il camminare, ma non è la riflessione sul pensiero; l'espressione *cogito* è quindi egualmente accidentale, e non più certa di molte altre, come, per esempio, *ambulo*, e secondo la lettera non è giusto il dire che noi abbiamo più certezza del nostro spirito, che del nostro corpo. Al contrario, Cartesio ha pure ragione dicendo che tali fatti sensibili, come il camminare ec, non hanno la vera certezza metafisica *(Resp. ad Obj. V)* per cui possano stabilirsi come un principio della filosofia, che non può essere se non ciò che dopo ogni astrazione e dubbio resta ancora; ma questo è appunto il pensiero stesso, non la rappresentazione o l'espressione del medesimo *cogito*, che è egualmente un fatto particolare empirico. — Egualmente, per l'espressione, è debole la risposta di Cartesio, quando dice: l'andare non può dimostrare l'esistenza, che quando sia unito alla coscienza (ma l'ambulante esiste anche quando non lo sappia); in ciò però vi ha la giusta idea, che noi siamo certi della nostra esistenza (e quindi anche della verità filosofica) solo pel nostro pensie-

(1) *Geschichte der neuern Phil*, I, p. 234.

ro e per la nostra coscienza; ma il contenuto o l'oggetto del pensiero (se io pensi *ambulo*, oppur *cogito*) è indifferente.

Hegel pretende incominciare di già da Cartesio il terzo periodo principale della storia della filosofia, che consiste essenzialmente nella riconciliazione dell'opposizione del pensiero e dell'essere; io però son di parere che questa opposizione resta ancora presso Cartesio assai inconciliata, e che non viene toccata che di passaggio (vedi il § 87.°). Se Cartesio esprime pure una certa identità col suo principio: *cogito, ergo sum*, a cui Hegel dà tanta importanza, egli stabilisce però solo che l'essere del subietto, dell'io, è identico col pensiero, ma non coll'essere degli obietti; e qui si tratta particolarmente di questo (§§ 76.° e 77.°).

§ 85.° Unitamente a questo sommo principio noi troviamo presso Cartesio delle determinazioni su tutti i quattro punti che abbiamo riconosciuti (§ 80.°) come quelli in cui la moderna filosofia ha mostrata la sua attività, e ha fatto progressi.

A ciò appartengono primieramente le sue determinazioni del concetto dell'io, che viene sempre più nei nuovi tempi concepito sotto le categorie dell'assoluto, e col quale vien pure scambiato. Di ciò certo non si trovano che i deboli princìpi in Cartesio, poichè in lui predomina ancora la concessione dell'io come un essere particolare finito, come lo spirito limitato umano (1); tuttavia si può ancora in ciò ravvisare sufficientemente l'idea speculativa.

Questo vale particolarmente della determinazione con cui viene stabilito come l'essenza dell'io o dello spirito il puro pensiero, il *cogito* (perchè esso è il principio

(1) *Med.*, III, p. 21. - *Ep. ad. C. L. R.*, p. 146. - *Princ. phil.*, P. I, § 19.

della filosofia, e quindi l'assoluto). — Cartesio dice espressamente che il pensiero umano è quello stesso che resta dopo tutte le astrazioni e i dubbi, e che questo resto si deve esaminare per sapere che cosa è lo spirito, cosicchè il dubbio stesso è la miglior strada per conoscere la natura dello spirito (1), o con altre parole, che la strada per conoscere lo spirito è di far astrazione da tutto il sensibile (2). Questa dottrina, che l'essenza dello spirito consiste solo nel pensiero, si è propagata in tutta la nuova filosofia come un modo comune di vedere dei tempi moderni, cosicchè tutte le altre facoltà dello spirito accanto al pensiero, particolarmente il sentire e il desiderare, vengono trascurate, o considerate solo come dedotte e secondarie.

In secondo luogo la principale categoria per l'io fu quella che, partendo dal punto di vista della quantità, lo considera come assoluto, — cioè la *semplicità* o l'indivisibilità; e in opposizione coll'io la materia o il sensibile vien indicato essenzialmente colle categorie dell'estensione; lo spirito quindi si considera come assolutamente immateriale, e in conseguenza come immortale.

Finalmente di un merito speculativo ancora più elevato sono le espressioni, ripetute sovente, colle quali vien presentato lo spirito come più accessibile alla nostra cognizione che non ogni altra cosa, e particolarmente le cose sensibili. Perchè la sua rappresentazione è l'ultimo fondamento assoluto e certo della scienza; quindi si dichiara essere esso il più certo e conosciuto, il più facile a conoscersi (3), quello che noi conosciamo avanti ogni

(1) *Princ. phil.*, P. I, § 8.
(2) *De Meth.*, p. 23.
(3) *Ibidem.*, p. 21.

altra cosa (1), il più concepibile di tutto il resto, il quale non è da noi conosciuto che per suo mezzo (2).

§ 86.° Di un'importanza maggiore, quantunque non siano sviluppate, sono le determinazioni di Cartesio sul concetto della filosofia. Noi non troviamo invero presso di lui l'idea di quel bello ideale della scienza, quale nell'antichità ce la presentano Platone ed Aristotele; nessuna idea di un sistema di concetti necessario, infinito, universale, tratto dalla pura ragione. Cartesio ci avverte molto precisamente che la filosofia non deve pretendere a concepir tutto, particolarmente l'infinito (3). Manca quindi a lui l'idea di una distinzione specifica di una verità superiore e inferiore; la filosofia per lui non diversifica altramente dalla maniera comune di concepire, che per un grado superiore di certezza; certezza a cui però può partecipare egualmente anche la cognizione empirica, mentre non consiste che nella chiarezza del concepimento, sotto il qual nome Cartesio comprende ogni rappresentazione della coscienza (4). Da ciò ne viene che Cartesio riconosce la verità solo come una proprietà dei giudizi e dei raziocini, non dei concetti; perciò anche i suoi dubbi e la ricerca di un fondamento si riferiscono solo ai primi, non ai secondi (5). E quando Cartesio stabilisce le regole per la forma e il metodo che deve seguire la filosofia (6), esse sono di poca importanza, e solo esterne; per esempio, che si deve filosofare con prudenza, non prendere

(1) *Princ. phil.*, P. I, § 8.
(2) *Epp.*, vol. III, 113, p. 418.
(3) *Princ. phil.*, P. I, §§ 26, 41.
(4) *Ibidem*, § 9.
(5) *Ep. ad C. L. R.*, p. 142. - *Princ. phil.*, P. I, § 10.
(6) *De Meth.*, p. 12.

l'incerto pel vero, cominciare dal semplice, dividere l'argomento, ec.

Ad onta di ciò si deve riconoscere nella sua determinazione del concetto della filosofia, e nel suo metodo un progresso sopra gli antichi. A questo appartiene da prima l'aver egli cercato con chiara coscienza nel suo principio supremo un ultimo punto, da cui partire, certo e necessario per la filosofia, e pel suo contenuto; non solo, come gli antichi, un criterio generale, che non era in fine se non una misura esterna per un altro contenuto possibile a venirci d'altronde, sempre però accidentale; nè le pure regole, sebben certe, della forma, quali sono i princìpi della logica, che servono in vero a dare un'altra forma ad un materiale venutoci altronde, ma non a somministrarci esse stesse un certo materiale (1). Più importante ancora è la dottrina: che si deve cercare questo principio assoluto nell'io stesso, anzi nel puro pensiero del medesimo, facendo astrazione da ogni particolare. Importantissime, finalmente, sono le idee di una verità puramente formale, la quale non prende la sua regola che dal subietto, e quale noi la troviamo presso Cartesio quando stabilisce come misura della verità la massima: che certamente deve esistere tutto ciò che noi conosciamo realmente, cioè chiaramente e distintamente, seguendo le leggi della nostra natura e della nostra cognizione, perchè altrimenti Iddio sarebbe un ingannatore, se ci avesse data una natura che ci inganna quando noi seguiamo appunto le di lei leggi (2).

§ 87.° Accanto alle idee della verità subiettiva si facea pur valere presso Cartesio il bisogno e la coscienza di

(1) *De Meth.*, p. 11.
(2) *Princ. phil.*, P. I, § 30.

una verità reale e obiettiva, come pure l'idea del lato obiettivo dell'assoluto, da lui presentato come la divinità; e noi troviamo presso Cartesio il tentativo di fondare l'essere stesso nell'io e nella cognizione subiettiva. Poichè, sebbene egli stabilisca l'esistenza del subietto pensante, come identica col di lui pensiero stesso, tuttavia egli ha la coscienza dell'opposizione tra il pensiero e l'essere, cioè l'obietto del pensiero stesso; quindi egli dice: per quanto certo sia il pensiero che i tre angoli di un triangolo sono eguali a due retti, con ciò però non si è ancora certi in alcun modo che un tale triangolo esista realmente (1).

Primieramente, per ciò che riguarda l'esistenza dell'assoluto reale, si trova, come ognun sa, presso Cartesio la prova ontologica, che si fonda sul puro concetto di un essere perfettissimo e necessario. Sono particolarmente qui da rimarcarsi le espressioni di Cartesio: Noi dobbiamo ammettere l'esistenza di Dio perchè il di lui concetto comprende più « realtà obiettiva » che il nostro io (2), e perciò deve avere la sua causa fuori di noi. Ciò viene a dire che Cartesio comprende l'io solo come subietto e come un essere finito, non ancora come concetto infinito e come l'insieme di tutto l'obiettivo (come, per esempio, più tardi fece Fichte), perciò a questo subiettivo si deve aggiugnere ancora un secondo assoluto.

Cartesio fece il primo tentativo, certo ancora debole, di stabilire sopra questo concetto dell'assoluto obiettivo la realtà e l'obiettività del mondo esterno; argomentando in questo modo: Poichè noi sappiamo che Dio è l'autore di noi e delle nostre rappresentazioni, che è veridico,

(1) *De Meth.*, p. 23. - *Princ. phil.*, P. I, § 13.
(2) *Med.*, III, p. 18, 21. - Veggasi pure *Resp. ad Obj.* II, *more geom. dispos.*, *prop.* II.

nè può ingannare, perciò noi abbiamo fidanza che le nostre cognizioni subiettive siano vere anche obiettivamente e realmente, in quanto rappresentano le cose come reali. Dio adunque, in quanto, come assoluto, sta al di sopra dell'opposizione dell'io e del mondo esterno, del pensiero e dell'essere (1), è pure il mediatore tra l'io e il mondo reale, ed ogni verità dell'io ha il suo primo fondamento nella cognizione dell'assoluto (2).

Abbiamo già osservato superiormente che, quantunque con ciò sia pur posto un ultimo fondamento reale della certezza, questo ha però nella filosofia di Cartesio solo un posto secondario.

§ 88.° Le più importanti tra le idee di Cartesio oserei dire che sono le determinazioni sopra ciò che noi abbiamo detto (§ 78.°) costituire il terzo oggetto principale della filosofia moderna, cioè il modo e la maniera con cui noi pensiamo il concetto di Dio.

Colla prima determinazione egli stabilisce che il concetto di Dio è il più generale, infinito, che abbraccia il tutto (3), poichè se Dio vien stabilito come l'essere che abbraccia ogni realità, il concetto del medesimo deve egualmente abbracciare il tutto. A ciò va pur unita la determinazione che questo concetto è assolutamente positivo, senza alcuna negazione o limitazione, mentre l'idea dell'infinità divina non è una pura negazione d'ogni confine, ma una posizione assoluta dell'illimitata pienezza della realtà; nel qual senso Cartesio oppone la Divinità, come ente infinito, al così detto ente negativamente infi-

(1) *Princ. phil.*, P. I, § 23. - Vedi Erdmann, *Gesch. der neuern Phil.*, I, 1, p. 288.
(2) *Med.*, V, p. 35.
(3) *Epp.*, vol. I, 119, p. 382.

nito o indefinito (1). Dalla generalità del concetto ne viene inoltre che esso è pure il più semplice di tutti (2), come pure la dignità logica che esso si debba pensare avanti ogni altro concetto, cioè avanti quello del finito (3).

A ciò si aggiugne l'altra determinazione che l'idea di Dio è la più certa, evidente e vera di tutte (4), nel senso che essa è certa avanti ogni cosa e per sè stessa (5), mentre la certezza di tutte le altre cognizioni non deriva appunto che dalla cognizione di Dio (6).

In armonia con ciò è finalmente il carattere della necessità, che conviene a questo concetto in doppio senso; l'idea di Dio ci è da un lato necessaria in quanto noi dobbiamo continuamente pensare ad essa, e abbiamo la coscienza che essa non è nè arbitraria nè formata da noi, nè venuta in noi accidentalmente dal di fuori, ma è sempre stata in noi, ed è innata (7); essa è identica col nostro pensiero, e appunto perciò certa per sè stessa, e necessaria. Dall'altro lato, essa è necessaria nel senso che essa vien necessariamente pensata colla nota di un'esistenza necessaria, in modo che noi non possiamo da essa dividere questa nota; fenomeno che non si riproduce in alcun altro concetto (8).

Tutte queste determinazioni mostrano chiaramente le traccie della loro origine; si vede cioè in tutte che il concetto da esse indicato non è quello di un Dio personale,

(1) *Princ. phil.*, P. I, § 27. - *Epp.*, vol. I, 119, p. 382.
(2) *Princ. phil.*, P. I, § 19.
(3) *Med.*, III, p. 21.
(4) *Princ. phil.*, P. I, § 19. - *Epp.*, vol. I, 119, p. 382.
(5) *Med.*, III, p. 21.
(6) *Ibidem*, V, p. 35.
(7) *Princ. phil.*, P. I, §§ 20, 15.
(8) *Ibidem*, § 15.

ma che è il puro concetto generale di tutto il pensabile. E ancorchè l'una o l'altra di queste note possa essere applicata al concetto di Dio, l'ulteriore progresso però fatto su questa strada dovea necessariamente condurre alla ricerca di ciò che si intende propriamente per questo concetto (§ 78.°). Poichè si dovette pure alla fine conoscere che il concetto della divinità, cioè di un essere individuale, non è identico con un concetto generalissimo e solo, nel senso superiormente indicato, infinito e positivo, identico cioè coi concetti del puro pensiero indeterminato.

III. — *L'Occasionalismo.*

§ 89.° Solo in un punto noi troviamo che la scuola cartesiana propriamente detta progredì sopra il maestro, cioè nel determinare il rapporto del pensiero coll'essere, o, come essa si esprimeva, sopra il commercio dell'anima col corpo; ciò costituisce il così detto occasionalismo di Geulinx e di Malebranche.

Noi abbiamo già detto superiormente (§ 77.°) qual senso propriamente speculativo si trovi nel fondo del suddetto problema, quantunque espresso in un modo improprio e non filosofico; qui dobbiamo, presentando esattamente questo problema quale si trova in Geulinx, mostrare ciò che ha di giusto. Le difficoltà che presenta il problema e che impediscono di ammettere una vicendevole dipendenza del corpo e dell'anima sono esposte nella seguente maniera.

Primieramente, si nega l'azione del nostro spirito sulle cose esterne, e particolarmente sul nostro corpo, per la ragione che lo spirito non ha alcuna coscienza del modo di questa azione, e se alcuno vuol operare qualche cosa,

deve sapere almeno come procedere; ma lo spirito non sa come fare per muovere un solo membro del corpo. L'idea che sta in fondo a questo raziocinio è questa: poichè l'io e il suo pensiero sono riconosciuti come assoluti, non può avvenire qualche cosa se non che pel pensiero; ma il movimento del corpo avviene senza coscienza del come si produca da parte nostra, dunque non è prodotto da noi.

Ma qui ognuno riconosce facilmente il senso filosofico che da ciò risulta: l'io non pone il mondo esteriore, non ha la coscienza di porlo o determinarlo; donde può dunque derivare nella sua azione subiettiva la certezza che la sua idea corrisponda col primo?

Dall'altro lato vien pur negata l'azione del mondo esterno e del nostro corpo sopra lo spirito, perchè noi abbiamo la coscienza che i corpi sono qualche cosa di affatto diversa dall'io, e che la loro azione ha qualche cosa di assolutamente diverso dallo spirito; per sè e in sè non possono dunque essi giammai giugnere al pensiero o farlo nascere, quindi ogni loro azione sui nostri sensi non sarà mai per sè un pensiero (1).

A ciò sembra servire di fondamento una verità superiore, quella cioè dell'independenza del pensiero dalla sensibilità, la coscienza che nessuna azione delle cose sopra i sensi può somministrare al pensiero ciò che egli ha coscienza di avere in sè stesso, o che almeno esige.

In queste difficoltà si avea rifugio alla onnipotenza di Dio e alla teoria dell'occasionalismo, in cui per la Divinità s'intendeva da un lato, come presso Cartesio, l'assoluto logico, il punto generale d'indifferenza del pensiero e dell'essere; dall'altro però si facea valere anche il con-

(1) Geulinx, *Ethica*, trattato I, sez. 2, § 2, num. 9, 10.

cetto religioso di Dio, ma senza dedurne le conseguenze, e senza che in ciò, o nella teoria dell'occasionalismo per sè stessa, si soddisfacesse ad alcuna delle esigenze fondamentali della speculazione.

IV. — *Malebranche.*

§ 90.° Più importante è il progresso fatto da Malebranche; egli segue le stesse traccie e la stessa direzione, ma con assai più spirito filosofico. Egli si accorda generalmente colla dottrina dell'occasionalismo, e parte dagli stessi fondamenti e dalle stesse idee; lo spirito non può operare sulle cose, perchè non ha alcuna coscienza di far ciò, ma nemmeno il corpo non può agire sullo spirito, perchè il corpo è qualche cosa di assolutamente diverso, qualche cosa in sè oscura e incognita. Il progresso fatto da Malebranche consiste nel modo e nella maniera con cui egli crede trovare una mediazione tra questi contrari in Dio, quindi la sua famosa dottrina: « che noi vediamo e desideriamo tutte le cose in » Dio ».

Tutte le cose particolari, egli dice, noi le conosciamo solo per mezzo delle loro idee, vale a dire per le rappresentazioni universali del loro genere; ma l'idea non può essere una pura rappresentazione subiettiva, poichè il generale ha più realtà che il particolare, quindi l'idea non è la rappresentazione di un puro essere particolare e finito, come è lo spirito umano; essa è dunque in pari tempo un essere, o, secondo il modo di parlare moderno, un'identità del pensiero e dell'essere. Ma tutte le idee sono in Dio come l'essere il più generale, che non è nè corpo nè spirito, o che piuttosto è in pari tempo l'identità di tutti due; sono in lui come limitazioni della

sua essenza infinita: ma Dio per la sua onnipresenza ci è immediatamente vicino e intuibile, egli è « il luogo » degli spiriti »; perciò noi vediamo in Dio le idee, e per esse tutte le cose; e Dio è in ultima istanza il mediatore tra il mondo esterno e la nostra cognizione. Ma in tal modo noi conosciamo in Dio solo le cose esterne, non noi stessi, poichè qui, non incontrandosi le stesse difficoltà, non abbiamo bisogno di questo mezzo.

Nello stesso modo Iddio è pure il mediatore tra la nostra volontà e la di lei azione apparente sul mondo esterno: Dio è il bene universale, l'oggetto generale del nostro volere; tutte le altre cose, o i beni particolari, noi non li amiamo che in Dio, come limitazioni del sommo bene; e quindi avviene che solo per mezzo di Dio le azioni della nostra volontà si trasmettono nel mondo esterno, che quindi esse non sono in realtà che cause accidentali.

In questa dottrina il concetto di Dio vien pensato in un modo più conseguente e perfetto che presso Cartesio e Geulinx, cioè come l'idea speculativa del generale assoluto, o come l'assoluto logico; in essa viene espressa l'idea filosofica che ogni pensiero deve partire dal generale per passare al particolare; e nella dottrina che Dio è il luogo degli spiriti, si esprime appunto la coscienza, senza però dedurne le conseguenze, che questo universale è appunto identico col nostro io, ossia col nostro pensiero.

§ 91.° Gli altri progressi che Malebranche fece fare alla filosofia consistono solo in ciò, che egli espresse con chiara coscienza varie idee che noi troviamo invero anche in Cartesio, ma ancora indeterminate e non ispiegate, cioè le idee che noi abbiamo di Dio, e della filosofia.

In riguardo al nostro modo di concepire Dio, Male-

branche esprime con particolar precisione che questo è un generale (1). Questa verità deriva certamente come conseguenza dalla dottrina che l'essere supremo è un generale, perchè in tal caso anche la rappresentazione del medesimo deve essere generale; ma questa conseguenza non si trova espressa in alcun filosofo così chiaramente, nemmeno in Cartesio, presso cui non si vede indicato che il suo rapporto con una rappresentazione che abbraccia ogni essere (§ 78.°). Malebranche dice più precisamente, che noi non possiamo concepire Dio che pel mezzo del concetto generale dell'essere, e senza alcuna limitazione; e che quindi noi vediamo tutte le cose in Dio, perchè in tutte noi pensiamo Dio o il generale, e se noi vogliamo rappresentarci un obietto, gettiamo uno sguardo su tutte le cose, perchè Dio, per così dire, è ogni cosa (2).

Così Malebranche fa pure osservare espressamente che la cognizione di Dio è immediata, e che Dio è conosciuto da noi solo per sè stesso, non per un'idea, come le altre cose; perchè se Dio fosse concepito sotto un'idea, come ogni altro essere particolare, non sarebbe pure che un essere finito e particolare (3).

Cionnonostante, la rappresentazione di Dio è un pensiero generale e per tutti valevole, nel senso che noi abbiamo in lui la certezza che tutti gli uomini pensano allo stesso modo che noi (4).

In riguardo al concetto della filosofia Malebranche non fece che sviluppare maggiormente quello di Cartesio, cioè che il sapere non è possibile che per mezzo del-

(1) *Recherche de la vérité*, lib. III, P. II, c. 6.
(2) *Ibidem*, lib. III, P. II, c. 6, 7.
(3) *Ibidem*, c. 7.
(4) *Ibidem*, *Eclairc. sur le III Liv.*

l'idea dell'assoluto, e che trova in questa il suo ultimo fondamento (§ 87.°); poichè, come noi abbiamo veduto, Malebranche insegna che ogni particolare non può essere pensato che per un'idea generale, questa per una più generale, e finalmente per una generalissima, cioè in Dio; cosicchè il concetto di Dio esiste avanti quello delle cose finite, ed è il principio di ogni sapere. Questa dottrina vien qui presentata più filosoficamente, mentre, secondo Cartesio, la cognizione di Dio non è che quell'ultimo fondamento per cui il resto del contenuto del pensiero, che noi abbiamo ottenuto altronde, riceve la sua certezza; ma secondo Malebranche, questo stesso contenuto del pensiero non è possibile che pel concetto di Dio. — Manca però ancora in Malebranche l'idea di una deduzione, o costruzione necessaria di questo contenuto esterno dedotto dall'idea di Dio; egli sostiene che ogni idea non solo generale, ma anche accidentale, ed anzi ogni oggetto empirico noi li vediamo nell'ultimo fondamento del sapere, cioè in Dio.

V. — *Spinoza.*

§ 92.° Spinoza fece progredire la filosofia seguendo la stessa via e la stessa maniera di Malebranche e de' suoi predecessori. Questo modo di considerare Spinoza è certo in opposizione colla comune interpretazione del suo sistema, poichè quando si parla di spinozismo si prende questa denominazione come sinonimo di panteismo e di naturalismo, quasichè questa e simili dottrine formassero i soli elementi necessari della filosofia di Spinoza. Ora, ancorchè tali dottrine siano predominanti presso di lui, tuttavia non sono ciò che egli ha di più proprio, ma si trovano espresse sovente anche avanti di

lui. Ciò che Spinoza ha di proprio si riduce particolarmente a due cose: primo, alla maniera con cui egli deduce quelle dottrine nello spirito dei tempi moderni, dal modo cioè con cui noi pensiamo la sostanza; secondo, all'applicazione che egli fa di questa dottrina per riconciliare l'opposizione dell'io e del mondo esterno.

Il primo e precipuo pensiero che forma il fondamento della filosofia di Spinoza, e da cui egli parte, come tutti i filosofi che prendon le mosse da Cartesio, è quello di fondare tutto sull'io, e in pari tempo di mostrare come sia possibile un'armonia tra l'io e il mondo esterno (il pensiero e l'estensione); e solo a questo scopo egli introduce l'idea di sostanza. In faccia di questa idea spariscono poi, a dir vero, più tardi quasi interamente quelle dell'io e del mondo esterno, ma da prima però erano a lui presenti: l'idea di sostanza è certo presso Spinoza l'idea principale, ma non la prima.

Perciò è falsa pure l'opinione comune che il sistema di Spinoza sia appunto un vero obiettivismo e una filosofia dell'obiettività, in opposizione alla subiettività che domina nella filosofia moderna. Poichè il punto di partenza è per lui, come per gli altri, l'io; vale a dire che la cognizione dell'io deve darci il fondamento da cui passare alla cognizione delle altre cose e dello stesso assoluto (1). Nel seguito della sua filosofia si perde veramente quasi affatto di vista il fondamento della certezza che parte dall'io, ed in un modo più filosofico si cerca il fondamento per cui gli oggetti sono *pensati*, e che, solo in un modo realistico, vien sempre identificato coi fondamenti per cui essi *esistono*.

(1) *De emend. intel.*, Opere postume, p. 390.

Erdmann si accosta pure all'interpretazione da noi data (1), o almeno egli prova che i concetti del pensiero e dell'estensione, tanto nella forma di attributi che di modificazioni, non sono dedotti dalla sostanza, ma le sono solo attribuiti, e le vengono dal di fuori (vale a dire essi preesistono di già). Inoltre vien riconosciuto che appunto il pensiero e la cognizione vengono enumerati solo accidentalmente come attributi della sostanza (2).

§ 93.° Le determinazioni più importanti nella filosofia di Spinoza sono quelle del modo con cui vien da noi pensato l'assoluto. Queste determinazioni, con assai più logica che non anteriormente, vengono concepite e poste come fondamento a tutte le altre dottrine che si riferiscono alla divinità.

Il pensiero fondamentale in questa dottrina è che l'assoluto vien presentato sotto il concetto di sostanza, cioè come quello che non solo è per sè stesso, ma che ancora vien pensato per sè stesso; vale a dire al cui concepimento non è necessario il concetto di alcun'altra cosa, mentre tutte le cose particolari non sono che modificazioni, le quali esprimono in un modo determinato gli attributi della divinità, per la quale vengono pensate; e solo in Dio e per Dio possono esser pensate; e poichè la causa di una cosa non può essere che quella per cui la cosa vien pensata (3), quindi partendo da Dio, come causa di tutto, devono pure essere pensate tutte le cose.

Questo rapporto viene in generale concepito da Spinoza come il rapporto del generale colle apparizioni particolari, le quali pel medesimo sono pensate, o nella rap-

(1) *Geschichte der neuern Philos.*, I, 2, p. 60, ec.

(2) Hegel, *Geschichte der Phil.*, III, p. 387. - Feuerbach, *Geschichte der neuern Phil.*, I, p. 432.

(3) *Eth.*, I, *ax.* 4.

presentazione delle quali deve essere contenuta quella del generale, come Spinoza stesso dice, cioè che tutte le cose particolari estese sono pensate per mezzo dell'estensione infinita e generale. Le cose particolari adunque, come modificazioni, sono le sole apparizioni in cui si trova di nuovo il generale; la sostanza poi che vien pensata per sè stessa è il più generale, e il di lei concetto è il supremo, il più universale, e non dedotto da altri. A dir vero Spinoza afferma chiaramente che il concetto di sostanza e i di lei attributi non sono assolutamente un generale, mentre non vi possono essere più oggetti di questo genere; che quindi non si può dire se non se impropriamente, che Dio sia uno o unico (1): in altri luoghi però la cognizione del vero rapporto risalta in modo che egli stesso dice che quel concetto sta alle cose particolari come vi sta quello del generale, ossia il concetto generico, *tanquam universalia, sive genera* (2). Alla cognizione che anche gli antichi aveano, che il concetto dell'assoluto è generale, Spinoza aggiunse di più, che tutte le rappresentazioni delle cose si comportano con esso come i concetti particolari col loro concetto generico.

Questo rapporto vien dunque concepito come un rapporto logico, come identico col rapporto dei concetti. Dio non è solo la causa dell'esistenza delle cose, ma ancora della loro essenza, e le cose non solo sono dipendenti da Dio, ma anche i loro concetti dipendono dal concetto di Dio (3); in generale Spinoza ammette come assolutamente evidente la perfetta identità del pensiero e dell'essere (vedi sotto il § 95.°).

(1) *Ep.* 50.
(2) *De emend. intel.*, Opere postume, p. 389.
(3) *Eth*, II, *prop.* 7 *et cor.*

Molto affine alla determinazione dell'assoluto di Spinoza è quella di Anassagora (§ 31.°), ove dice che l'assoluto è solo in sè e per sè stesso; con cui non intendeva di dir altro se non che esso vien pensato per sè stesso, senza avere però la coscienza di questo significato, perchè questo modo di concepire subiettivo non fu possibile che nella nuova filosofia.

§ 94.° Da questa categoria principale della sostanza, di esser pensata per sè stessa, Spinoza deduce quasi tutte le altre determinazioni della medesima, e il suo panteismo; le categorie che gli altri filosofi pongono come certe e chiare per sè stesse, Spinoza le deduce da quella prima, e da essa le dimostra; e questo è quello che distingue particolarmente il suo panteismo da ogni altro sistema ad esso affine.

Così ne viene da ciò primieramente che la sostanza esiste di necessità, perchè se avesse una causa essa sarebbe pensata per mezzo della medesima, e non più per sè stessa (§ 93.°). Con ciò vien pur data la libertà, o l'esistenza assoluta che le conviene, cioè che essa non soffre alcuna azione dal di fuori, ma opera solo secondo la necessità della propria sua natura; perchè se essa soffrisse altra influenza, vi sarebbero altre cause per cui essa verrebbe pensata. — Inoltre, da ciò ne viene l'infinità della sostanza nella sua maniera, in modo che non ve ne può essere che una, con uno e medesimo attributo; perchè se ve ne fossero più, sarebbero tutte due pensate per una superiore, o l'una per l'altra. Da ciò ne viene, inoltre, che Dio non è intelletto e volontà, perchè tutti due non sono che modi finiti del pensiero, ma egli è pensiero e estensione infinita. Egualmente ne segue che in generale non vi ha alcuna sostanza fuori di Dio, perchè ognuna dovrebbe avere gli stessi attributi con Dio,

il quale come sostanza assoluta, infinita, abbraccia in sè tutti i molti infiniti attributi. Ne segue di nuovo che ogni finito non esiste fuori dell'unica sostanza, e non può appartenere che alla medesima, e nel modo che abbiam già detto, come modificazione della medesima, e per essa solo venir pensato. Siccome poi Dio non si comporta colle cose finite come la così detta causa, nel senso ordinario, ma sta in un rapporto logico come il generale col particolare, egli è quindi una causa immanente, e non transeunte delle medesime.

Le categorie della necessità e dell'eternità, nel senso logico, sono poi quelle che particolarmente si applicano a tutto l'essere. Se il rapporto dell'esistente con sè stesso è logico, e simile a quello dei concetti che vengono pensati gli uni per gli altri, ne viene che i rapporti in esso compresi siano necessari ed eterni; poichè ciò che è compreso o deriva da un concetto, si comporta in tal modo per necessità e per tutta l'eternità; perciò Spinoza paragona con questo rapporto il rapporto dell'essere stesso; ogni essere è necessariamente tale quale esige la sua natura, come deriva necessariamente dal concetto del triangolo, che i suoi angoli siano eguali a due retti. Così la sostanza è, da un lato, necessaria ed eterna, perchè l'esistenza è compresa nel di lei concetto, e l'eternità non è appunto altro che l'esistenza in quanto essa deriva dalla stessa sua definizione (1). Anche le cose sono così prodotte necessariamente dalla sostanza, nè possono da Dio essere prodotte in altro ordine da quello in cui sono, mentre esse derivano dalla natura della sostanza (2). Perciò tutte le idee comunemente ammesse di li-

(1) *Eth.*, I, *def.* 8.
(2) *Ibidem*, *prop.* 16.

bertà e di volontà, come pure quelle della libertà e della provvidenza di Dio, e tutti i concetti volgari morali vengono dichiariti quai puri figmenti umani.

In questi risultati il panteismo di Spinoza non ha nulla di preferibile agli altri sistemi di panteismo, se non che le sue conseguenze sono più estese; la sua differenza dagli altri consiste nel modo con cui è dedotto e fondato. — Ora se si vuol far quistione se un tal panteismo sia o non sia un ateismo, non se ne verrà a capo, finchè si giuoca sulle parole, e si dovrebbe almen da prima andar d' accordo sulle medesime; egli è quindi un puro gioco di parole, quando Hegel dice che il sistema di Spinoza è piuttosto un acomismo, che un ateismo (1). Se noi non avessimo ad occuparci che del nome di Dio, potrebbe certo essere un acomismo; allora anche il feticismo sarebbe una vera religione, ma noi dobbiamo occuparci del concetto di un Dio vivente a cui l'uomo solleva il suo cuore, a cui egli piega le ginocchia e che invoca; un tal Dio non è certo quello di Spinoza.

§ 95.° Dal concetto di sostanza Spinoza cava ora la risposta anche alla quistione principale della sua filosofia e de' suoi tempi, cioè alla quistione dell'armonia tra il pensiero e l'essere (estensione); e qui pure egli risponde in un modo assai più filosofico che i suoi predecessori (ancorchè il merito di questi fosse pure di aver concepito in un modo filosofico la quistione). La risposta di Spinoza palesa una perfetta filosofia dell'identità, cioè la dottrina fondamentale che il pensiero e l'estensione nella loro essenza e fondamento non sono diversi, ma una sola cosa, e poichè nella sostanza assoluta non può aver luogo alcuna opposizione reale, quindi i varii

(1) *Vorless. uber der Gesch. der Phil.*, III, p. 373.

attributi della medesima non sono diversi ed opposti se non pel nostro modo di considerarli e di concepirli, non già in sè stessi; perciò l'ordine delle cose è identico con quello delle idee, il mondo dei corpi identico con quello degli spiriti, e il corpo e l'anima sono in tutto una stessa cosa, così che nessuno dei due può operare l'uno sull'altro, come pure non è possibile nè necessaria una mediazione tra i due, mentre ciò che avviene in uno è identico con ciò che avviene nell'altro (1).

Questa filosofia dell'identità è certo qualche cosa di affatto diverso da quella di Platone e degli Eleatici, come abbiamo già osservato, poichè essa con uno scopo e con coscienza sostiene qui un accordo del pensiero e dell'essere, dell'io e della realtà, che gli Eleatici e Platone non conoscevano; mentre essi non partivano dal nostro pensiero subiettivo, ma dall'essere, e solo come predicato del medesimo, il pensiero avea valore; in essi l'asserzione dell'identità si presenta senza coscienza, senza uno scopo, come una verità immediata del senso speculativo: quindi essa è per loro certa immediatamente, e per sè stessa; mentre per Spinoza è un'ipotesi che deve essere provata e dedotta dal concetto della sostanza.

Ma in questa filosofia dell'identità, che deve partire dal pensiero subiettivo come principio, si esprime pure oscuramente la coscienza e il postulato che l'oggetto della filosofia non è appunto che la stessa filosofia, o il nostro pensiero e il suo ordinamento, quindi non altro che l'ordine dei pensieri. — Con che però Spinoza, seguendo lo sbaglio comune del realismo, per obietti non intende appunto che il reale. — Tuttavia nel modo lo-

(1) *Eth.*, III, *pr.* 2 *et schol.*; - *Eth.*, II, *pr.* 7, *schol.*, *pr.* 21, *schol.*

gico con cui Spinoza concepisce l'essere ossia nella sua filosofia dell'identità, noi riconosciamo la tendenza non avvertita della filosofia moderna, di identificare la fisica e la logica, in generale di dare di nuovo un'unità alle supposte parti della filosofia.

§ 96.° A queste idee si lega pure un concetto della filosofia più elevato di quello che la moderna filosofia avesse avuto finallora. L'idea che Spinoza si fa della filosofia è quella di una coscienza reale di ciò che essa è e deve essere, in opposizione colla cognizione volgare; egli scrisse quindi il suo trattato: *De emendatione intellectus;* Malebranche, all'opposto, con tutte le sue teorie, non cerca che di spiegare che cosa sia e come sia possibile la nostra concezione, che non può essere altrimenti; i suoi precetti su ciò che la nostra cognizione deve essere non consistono che nello scoprire gli errori che noi dobbiamo schivare. Presso Spinoza si trova quindi la distinzione di una verità superiore e d'una inferiore, e la coscienza che la cognizione empirica non soddisfa in alcun modo all'idea della scienza della ragione, particolarmente perchè essa rappresenta le cose come individuali e accidentali: « Essere poi conveniente alla natura della ragio-
» ne il considerare le cose, non come accidentali, ma co-
» me necessarie ed eterne, *sub aeternitatis specie* (1) ».

Ma le cose non hanno il loro essere eterno se non in Dio, come esse esistono per Dio; ora la vera scienza *(cognitio intuitiva)* non è che quella che le considera come esse sono e sono pensate, cioè per Dio; ossia quella « che,
» partendo da un'idea adequata degli attributi di Dio,
» passa alla cognizione delle cose (2) », che pensa per-

(1) *Eth.*, II, *prop.* 44 *et cor.* 2.
(2) *Ibidem*, II, *prop.* 40, *schol.* 2.

tanto le medesime, solo in quanto ne deduce i loro concetti dal concetto dell'assoluto, e in quanto essi vengono dedotti necessariamente (ciò che Cartesio dichiarava espressamente come impossibile). Adunque si deve conoscere non solamente che le cose in generale sono in Dio, ma anche come sono dedotte dal suo concetto con necessità.

Come poi si possa conoscere l'esattezza di questa deduzione, cioè dedurre i concetti particolari dai superiori, e trovare le definizioni dei medesimi, non si ha in Spinoza alcuna ulteriore spiegazione nè precetto. Egli promette di parlarne (1), ma, per non aver condotto a termine il trattato, egli ci resta di ciò ancora debitore. Anche il metodo pratico che egli adopera è ancora molto disordinato e senza regola; le definizioni si presentano senza legame alcuno, o senza deduzione, affatto accidentalmente, secondo il metodo matematico; viene solo in generale sempre assicurato in modo dogmatico, che le cose particolari sono comprese e dedotte con necessità dagli attributi di Dio.

§ 97.° Un progresso più evidente fatto da Spinoza nel determinare il concetto della filosofia, e appunto secondo l'indole dei tempi moderni, consiste in ciò, che egli esprime con molta chiarezza l'idea della verità puramente formale e subiettiva, cioè della verità che ha la sua misura solo nel subietto pensante, non essendo che la forma del pensiero. Egli insegna che la verità « deve dipendere dalla forza e dalla natura del pensiero stesso (2) », — « derivare solo dalla necessità della nostra natura (3) » — « doversi cercare il fondamento della

(1) *De emend. intell.*, Opere postume, p. 389.
(2) *Ibidem*, p. 378.
(3) *Ibidem*, p. 391.

» verità della rappresentazione nella rappresentazione » stessa, — poichè appartiene solo alla natura dell'esse» re pensante di avere rappresentazioni vere ossia ade» quate (1) »; vale a dire che una rappresentazione è vera se essa è solo conforme alle leggi e alla natura del pensiero, e che perciò le rappresentazioni sensibili sono false e inadequate, perchè non derivano unicamente dall'eterna natura del nostro pensiero, ma dal rapporto accidentale delle cose particolari col nostro corpo. Una rappresentszione non è vera per ciò che essa corrisponda forse all'obietto (2), ma solo perchè essa è da noi pensata con necessità, e secondo le leggi e la natura del pensiero. E noi pensiamo le cose nel loro essere eterno; solochè pensiamo secondo le leggi eterne della nostra propria natura, o, con altre parole, pensiamo solo il nostro proprio corpo nel suo essere eterno (3).

Quindi per Spinoza anche i deboli germi della verità formale, quali si trovano pure nella percezione comune, hanno più valore che la verità reale; così, per esempio, la verità di questa sua massima analitica: una percezione è assolutamente vera, ancorchè l'oggetto non esista, purchè ciò che si afferma sia contenuto nel concetto del subietto (4), o che la proposizione sia dedotta o fondata su di un'altra; una simile cognizione, dedotta dai puri concetti è « necessariamente vera (5) », mentre una percezione il di cui obietto esiste, non è contuttociò vera se non vien pensata da noi con necessità e certezza (6). Così pure

(1) *De emend. intell.*, Opere postume, p. 379, 380.
(2) *Ibidem*, p. 378.
(3) *Eth.*, V, *prop.* 29, 30.
(4) *De emend. intell.*, Opere postume, p. 379.
(5) *Eth.*, II, *prop.* 40, *schol.* 2 *et prop.* 41.
(6) *De emend. intell.*, p 378.

l'idea che un artista si forma di un'opera è perfettamente vera se vien pensata secondo le leggi e l'ordine, ancorchè l'opera d'arte non esista ancora, o non venga ad esistere mai (1).

§ 98.° Conforme intieramente, o piuttosto identico con questo concetto della verità, è pure il concetto che Spinoza si forma della virtù; come per lui la logica e la fisica sono identiche (§ 95.°), così l'etica pure lo è con tutte due. Egli stesso si vanta, però in un altro senso, di aver cambiato l'etica in fisica. Come la verità non è che la propria determinazione dello spirito secondo la sua natura, così pure la virtù non è altro che la libera determinazione propria della ragione subiettiva, in opposizione colla determinazione prodotta dagli oggetti, perchè la virtù è identica colla potenza, colla libertà, coll'indipendenza; « la virtù è la stessa essenza dell'uomo, in quan» to egli ha la potenza di far qualche cosa, che può es» sere concepita solo secondo le leggi della sua propria » natura (2) ». Ora l'intima natura del pensiero è il pensiero stesso, e perciò la virtù è il perfetto pensiero secondo le proprie leggi o il sapere, e il sapere nel senso più elevato, cioè la cognizione di Dio, e delle cose come esse sono in Dio; gli affetti, all'opposto, sono uno stato in cui la nostra natura soffre dagli oggetti, ned è libera nè indipendente, e quindi essi sono contrari alla nostra natura, e sono uno stato di malattia.

Spinoza s'incontra qui coll'opinione degli Stoici, nell'asserire che la virtù consiste nella determinazione propria della ragione e nel sapere, in opposizione cogli affetti sensibili; — e tuttavia si vede come uno stesso

(1) *De emend. intell.*, p. 378.
(2) *Eth.*, IV, *def.* 8.

pensiero può divenire tutt'altro se vien concepito da un filosofo antico o da un moderno. Quando gli Stoici oppongono la ragione alla sensibilità, le concepiscono tutte due del tutto obiettivamente, oppure tutte due in pari tempo subiettivamente e obiettivamente, o se vogliamo parlare di una preponderanza del subiettivo, per loro, come in generale per gli antichi, la sensibilità vale come più subiettiva, e la ragione, come identica coll'essere assoluto, per più obiettiva, e, appunto per ciò, come migliore della sensibilità. Presso Spinoza l'opposizione è affatto identica con quella del subietto e dell'obietto; la virtù per lui consiste nella ragione, perchè sta nel subietto libero e determinante sè stesso, e gli affetti, all'opposto, non sono buoni, perchè sono dipendenti dagli obietti.

VI. — *Herbert di Scherbury.*

§ 99.° Prima di passare al grande successore e avversario di Spinoza, a Leibnitz, dobbiamo ricordare un'altra serie di filosofi che trovano pure il loro compimento in Leibnitz, e che, quantunque abbiano per la storia di questo periodo un'importanza minore di quelli ricordati finora, tuttavia, per aver mosse altre quistioni dal punto di vista della filosofia moderna, non si devono trascurare. Tale è la quistione teoretica dell'origine delle nostre idee, e l'opposizione del razionalismo e dell'empirismo, quale particolarmente si mostra tra Herbert di Scherbury e Locke.

L'importanza che Herbert ha per la storia di questo periodo non consiste propriamente in un alto senso speculativo che gli sia proprio (ond'è che la scienza nei nostri giorni non fa quasi menzione di lui), ma in ciò che egli

esprime con più chiara coscienza, che alcuno non facesse avanti di lui, l'idea di una verità affatto subiettiva, e che non ha altro per regola che il subietto pensante. Non solo nell'introduzione della sua opera *De veritate* egli esprime di già con precisione la dottrina di cui più tardi, come di una nuova quistione, Locke e lo stesso criticismo si occuparono: che avanti di poter giudicare della verità di qualche cosa, si deve indagare la verità stessa e la natura della cognizione; ma egli nelle sue discussioni presentò pure la dottrina, chiamata da lui il fondamento del suo sistema (1), che la verità non tanto dipende dall'essere, quanto piuttosto dall'accordo colle disposizioni e colle facoltà dello spirito e del pensiero: qualche cosa può esser vera obiettivamente, e tuttavia (e ciò è quello che importa) non esser vera per noi *(non nostra veritas)* se essa non ha qualche analogia o rapporto colle facoltà dello spirito, nè viene per esse manifestata (2), e per le facoltà dello spirito che esistono in ogni uomo sano e ragionevole. Lo spirito è come un libro chiuso, nel quale deve di già esser contenuto tutto ciò che da lui si può conoscere e che non si deve che leggere. Perciò egli esige pure che tutto ciò a cui si vuol dare il titolo di certezza, si debba provare come fondato in qualche facoltà dello spirito (3); ei dice, lo spirito essere il *principium probationis* (4), e che noi non dobbiamo cercare le cognizioni che non sono fondate in noi stessi, mentre sarebbe un voler sapere più di quello che si può sapere *(sapere ultra facultates)*.

Inoltre Herbert è un risoluto difensore dei principi del

(1) *De veritate*, (ediz. 3.ª, 1656), p. 7.

(2) *Ibidem*, p. 7, 19, 47.

(3) *Ibidem*, p. 8, 208.

(4) *Ibidem*, p. 8, 209.

razionalismo (come lo mostra pure la sua acre opposizione a Locke), mentre egli dichiara la ragione colle sue cognizioni e le sue verità generali innate e indipendenti da ogni esperienza, come la norma suprema della verità, anche nel giudizio delle nostre percezioni, quindi pel *fundamentum veritatis nostrae* (1): — ad onta di ciò egli mostra pure poco senso filosofico, in quanto non conobbe per nulla la necessità di un ultimo fondamento comune, nè di un'unità sistematica tra tutte le verità della ragione, nè di una necessità propriamente detta delle medesime, ma limitò inoltre la nostra cognizione ad una parte dell'obiettivo, escludendo cioè dalla medesima l'infinito e l'eterno (2); nè tocca punto il problema: come questa verità subiettiva si accordi in pari tempo col mondo esteriore.

VII. — *Locke.*

§ 100.° Quantunque l'empirismo, che surse con Locke, in opposizione col razionalismo di Herbert, abbia ancor meno importanza filosofica di questo, tuttavia non ne è del tutto privo; nell'idea principale di Locke, e nella sua polemica contro le idee e le verità innate vi ha una dottrina del tutto scientifica, quella cioè che si oppone alla multiplicità accidentale di un supremo principio; moltiplicità che, coll'ammettere quelle idee, vien posta tanto presso Cartesio che presso Herbert; mentre, all'opposto, Locke, presentando l'io come una *tabula rasa*, offre in ciò incontrastabilmente l'idea che l'io, da cui si parte come da ultimo fondamento, debba essere un puro pen-

(1) *De veritate*, p. 13, 14.
(2) *Ibidem*, p. 34

siero e assolutamente semplice, senza alcun'altra premessa; un'astrazione di ogni contenuto dato. Anche Cartesio e i suoi seguaci avevano certamente concepito l'io come semplice, ma solò come un'essenza semplice, non come semplice nel suo pensiero e nel primo suo contenuto. In questo senso Locke dice che la supposizione delle idee innate deriva da una indolenza per la ricerca delle prime origini e del fondamento della verità, mentre il suo senso filosofico lo spingeva a cercare una unità superiore. Perciò Locke pose pur fine al metodo matematico, che allora dominava comunemente, e che con una moltitudine di definizioni e di assiomi non provati pretendeva di dimostrar tutto (1).

Un'altra unità che Locke cercò pure con un senso filosofico fu quella dell'origine delle cognizioni, che egli non volle riconoscere che dall'esperienza, rigettando il dualismo dell'antecedente filosofia, che ammetteva del pari l'esperienza e la ragione come sorgente delle medesime, non potendo in alcun modo dispensarsi dal dar valore all'esperienza. Certamente, Locke ricadde col suo sistema in un altro dualismo, in quanto che al semplice e puro io oppose il mondo esterno, qual altro principio che serve a produrre la cognizione; e sfugge a lui, come empirico, l'idea che il puro pensiero può generare da sè stesso un contenuto di contrari. (Noi abbiam veduto parimenti Anassagora (§ 32.°) passare dall'idea del puro pensiero al dualismo).

Del resto ciò che vi ha di filosofico in Locke si perde intieramente ne' suoi seguaci, nei quali non resta più che un empirismo antifilosofico, e una tendenza a ridurre la filosofia alla sola psicología.

(1) Hegel, *Vorless. über Gesich. der Phil.*, III, p. 432.

Contemporaneo all'empirismo, e in parte anche anteriore, si mostra pure il misticismo, il quale non è da trascurarsi del tutto, perchè presenta parimenti una certa qual teoria della cognizione in opposizione col razionalismo dominante della nuova filosofia. Qui si devono ricordare particolarmente Enrico Moro e Pietro Poiret, dei quali il primo fa valere un *sensus divinus*, e il secondo un *intellectus divinus* esistenti come facoltà passive, *capacitas divinis formis recipiendis apta*, in opposizione colla ragione filosofica. In ciò si deve riconoscere una coscienza chiara della natura della cognizione religiosa e della sua distinzione della filosofica, quantunque non si possa negare che in essi vi ha ancor men valore filosofico per la storia della filosofia che in Locke; il che però in sè non è da rimproverarsi loro, ma si deve piuttosto considerare come cagionato dalla chiarezza e purezza della coscienza religiosa che in essi predominava. Meno ancora si possono tirare nella storia della filosofia quegli scrittori che egualmente si sogliono chiamare mistici, cioè i difensori della pura religione positiva, come, per esempio, Cudworth, ec.

VIII. — *Leibnitz.*

§ 101.° Il più chiaro e puro, e in pari tempo il più semplice tipo della nuova filosofia, è Leibnitz. In esso si vede riunito, come in un fiore, ciò che vi ha di essenziale nelle due serie di sistemi che abbiam veduti sinora, tanto in quella che parte da Cartesio sino a Spinoza, quanto in quella di Herbert e di Locke.

Per Leibnitz il concetto dell'io, ossia dell'essenza semplice pensante e percipiente, la monade o l'anima, è in un grado più elevato, che per lo innanzi, il più generale e il concetto fondamentale; cosicchè esso non è solamente

l'ultimo fondamento della cognizione, come era anche ne' suoi precessori, ma è, inoltre, anche nella sua monadologia, il principio e l'elemento dell'essere, non esistendo appunto altro essere che la monade. Perciò noi troviamo presso Leibnitz applicate all'io, più che per lo innanzi, le categorie dell'assoluto, e non solo le già espresse anteriormente, come, per esempio, che l'io ci è più noto e certo di ogni altra cosa (1), o che esso è semplice, unità, individuo, monade, e quindi immutabile ed immortale, perchè nessun'azione o influenza esterna, nessuna collisione delle parti è possibile (perchè la monade non ha alcuna porta da cui possano entrare gli accidenti), cosicchè il semplice soltanto è una sostanza stabile, mentre ogni composto è in un continuo flusso; ma noi troviamo inoltre in Leibnitz un concepimento più elevato e speculativo dell'io come un assoluto.

A ciò appartiene primieramente la dottrina che l'io nel suo percepire è infinito e indipendente, mentre presso gli anteriori filosofi l'io vien concepito solo come finito; l'io, secondo Leibnitz, ha in sè le rappresentazioni di tutte le cose, è uno specchio dell'universo, cioè un principio che abbraccia il contenuto di tutti i pensieri, ed esso è puramente per sè e assolutamente indipendente e libero pel suo pensiero (quantunque pel loro essere le monadi siano dipendenti dalla monade suprema).

L'io è inoltre un principio generale; non esiste null'altra cosa che le monadi; lo stesso Dio è una monade, e la natura estesa e composta non si deve dedurre che dalle essenze semplici e rappresentative; quindi le monadi sono il principio primitivo e l'assoluto, la sorgente e la radice di ogni cosa. Questa dottrina degli elementi sem-

(1) *Nouv. Ess.*, lib. II, c. 23, § 31.

plici, che nell'antichità produsse l'atomistica, diede origine nella moderna filosofia subiettiva al sistema spirituale della monadologia.

La monade è inoltre un principio della diversità, poichè essa è identica col concetto di energia, (ἐνέργεια): è un principio del movimento e dell'attività, una forza attiva per sè stessa, avendo in sè un istinto, *appetitus* o *conatus* (1), un principio di specificazione, il quale racchiude in sè una varietà, cioè un'unità nella moltiplicità (2). Essa non è adunque un principio in quiete, che debba ricevere l'eccitamento e il suo contenuto dal di fuori. La stessa dottrina vien pure espressa dicendosi che la rappresentazione costituisce appunto l'attività della monade, e definendo la rappresentazione come «l'espres» sione del moltiplice nell'uno (3)». Ma la monade vien concepita non solo come un principio producente la varietà, ma anche come quella che la tiene unita e la lega in una vera unità (συγκράτουν), in quanto cioè essa diviene l'entelechia o l'anima del corpo, un principio di unità, quale non si può trovare nella pura materia (4).

§ 102.° Il più importante carattere dell'io, quello per cui Leibnitz sta nella più decisa opposizione con Spinoza, e che egli stesso indica come la chiave di una più profonda filosofia, è quello con cui egli pone la monade come sostanza, e in pari tempo la sostanza come sinonimo di energia e di entelechia, come principio dell'attività. Con ciò egli si mette in una doppia opposizione con Spinoza; primieramente, in quanto egli pone nello stesso primo principio una moltiplicità, ossia la sorgente intima della

(1) *Opp.*, II, 1, p. 20, 22.
(2) *Ibidem*, p. 21, 32.
(3) *Ibidem*, p. 271.
(4) *Ibidem*, p. 50, 53.

medesima; secondo, in quanto egli ammette inoltre una moltitudine di primi principi.

La prima opposizione è affatto simile a quella di Aristotele con Platone, e Leibnitz stesso esprime gli stessi concetti e adotta le stesse ragioni di Aristotele; l'entelechia o l'energia è anche per lui un principio di individuazione e di movimento; ed egli ammette questo principio perchè non lo soddisfa una vuota unità, nè una pura possibilità generale, una pura materia, e nemmeno un concetto matematico come principio, mentre tutto ciò non basta per ispiegare le cose (1), essendovi pure la necessità di pensare nelle medesime una diversità e una moltiplicità.

L'altra opposizione con Spinoza è identica con quella che formano gli Atomisti cogli Eleatici (§ 28.º), e parte dalle stesse ragioni, dal bisogno, cioè, di primi fondamenti per ispiegare le cose (2); il qual bisogno poi nasce dalla cognizione empirica di una moltiplicità nelle cose. Leibnitz pure adduce sempre, qual fondamento per ammettere le monadi: che, esistendo cose composte, convien pure ammetterne di semplici. La moltiplicità poi delle monadi vien provata da Leibnitz anche *a priori*, perchè egli pone il concetto dell'energia o dell'attività spontanea come identico coll'individuo (l'individuo per lui, anche nei primi suoi saggi (3), è quello che pone sè stesso, *se ipsum individuat*, o *tota sua entitate individuatur*); egli stabilisce pure il principio della particolarità come identico con quello d'individuazione (4), come un principio di distinzione, non solo in sè stesso, ma anche al

(1) *Opp.*, II, I, p. 49 e seg.

(2) *Ibidem*, p. 303, 49 e seg.

(3) Vedi la sua dissertazione *De princ. indiv.*, pubblicata dal Guhrauer, p. 72, 73.

(4) *Nouv. Ess.*, lib. II, c. 27, §§ I, 3.

di fuori dalle altre cose; nel qual senso il medesimo vien pure identificato col famoso principio dello stesso Leibnitz, degli indiscernibili. Ora egli è certamente vero che nel concetto dell'individuo, nel senso logico, come essere particolare, vi è compreso il rapporto col generale e colla verità delle altre cose particolari; ma quando poi Leibnitz stabilisce la monade o la sostanza come identica coll'individuo, nel senso reale non è che un puro arbitrio, che nasce solo dal bisogno empirico di avere una moltitudine di primi fondamenti; e, per esempio, Aristotele, che stabilisce egualmente l'energia come principio, non vede alcuna necessità di ammettere una moltitudine di simili principî. — Ancora più deboli sono le altre ragioni che adduce Leibnitz per una moltitudine di monadi; per esempio, che è conforme alla sapienza divina il creare più cose, che meno (1), che non vi ha alcuna ragione perchè esista solo il nostro io, e non altri (2); e simili.

Feuerbach (3) si affretta troppo di difendere Leibnitz, asserendo leggermente come indubitato che nel concetto leibniziano di monade o di sostanza, vi sia già compresa la moltiplicità del medesimo. Quantunque la sostanza sia un principio del movimento (4); il movimento però potrebbe essere del tutto interno: o con quale fondamento si vorrebbe rimproverare ad Aristotele un error logico, perchè colla sua energia non pone che un principio generale? Lo stesso Feuerbach deve pure alla fine confessare (5) che presso Leibnitz non si trova propriamente una prova della moltiplicità.

(1) *Opp.*, II, I, p. 369, 308.
(2) *Ibidem*, p. 319.
(3) *Geschichte der neuern Philos.*, II, (Leibnitz), p. 31, 32, 60.
(4) Feuerbach, *ibidem*, p. 31.
(5) *Idem*, *ibidem*, p. 224.

Leibnitz non ha inteso il concetto di Spinoza della sostanza, cioè che essa è quella che vien pensata per sè stessa, mentre egli sostiene che infinite altre cose possono esser pensate per sè stesse senza essere sostanze (1). In generale egli non ha riconosciuto la profondità speculativa di questo suo avversario.

§ 103.° Alla dottrina dell'io si lega pure, presso Leibnitz, quella sul concetto della filosofia; e primieramente, che la filosofia deve nascere e dedursi dall'io stesso e da lui solamente; l'io, come assoluto e indipendente da ogni cosa esterna, non può ricevere alcuna cognizione dal di fuori, non ha alcuna porta per la quale essa possa entrare. Ma, per quanto Leibnitz insista su questo concetto di un'origine della scienza e del suo contenuto puramente subiettivo e *a priori*, tuttavia non si presenta punto presso di lui l'idea di Spinoza, che la verità deve dipendere interamente dalle leggi e dalle forme dell'io, ed essere formata secondo le medesime; mentre all'opposto poi Spinoza, per cui quest'ultima idea era così viva, non conobbe punto che anche il contenuto del pensiero deve esser dedotto *a priori* dall'io.

Con questa idea dell'origine *a priori* della filosofia, Leibnitz unisce pure immediatamente l'altra, che essa deve contenere le cognizioni necessarie e generali; per cui egli, nella polemica contro Locke, mostra avere una chiara coscienza della distinzione che passa tra una verità superiore e inferiore. Ma una tale necessità e generalità non può venire dall'esperienza, che è sempre accidentale e particolare, ma solo *a priori*, da noi stessi; ed ogni verità fondata in noi stessi, o innata, deve portare con sè la coscienza di quelle due note (2). — Qui si

(1) *Opp.*, II, 2, p. 203.
(2) *Nouv. Ess.*, lib. I, c. I, §§ 4, 5.

palesa di nuovo la distinzione tra la moderna e l'antica filosofia; anche gli antichi conoscevano la diversità di una verità superiore e inferiore, ma senza avere la coscienza che ciò dipendesse dal modo con cui la verità ci viene dal di fuori, o parte dall'io stesso. (Leibnitz non resta però fedele a questa dottrina: che le sole verità necessarie hanno origine nell'io stesso; in altri luoghi egli insegna pure che ogni rappresentazione è originalmente contenuta nell'io, perchè in generale non può a lui esser comunicato nulla dal di fuori; tutte due le dottrine hanno un egual valore filosofico, ma nella seconda vien asserito in generale dell'io, ciò che non dovrebbe aver valore che pel suo pensier filosofico.)

La verità filosofica, inoltre, secondo Leibnitz, deve essere connessa in un'unità, ossia essere dedotta da fondamenti sufficienti: *principium rationis sufficientis*. Per la matematica basta certamente il principio di *contradizione*, ma per la filosofia e per la fisica è necessario inoltre il principio della *ragion sufficiente* (1); vale a dire che le verità filosofiche non devono essere pure proposizioni analitiche, come le matematiche, le quali sono sempre accidentali, ma devono esser dedotte da fondamenti generali, come necessarie. In ciò però Leibnitz è poco chiaro, nè mostra in questo punto una sì elevata coscienza speculativa come Spinoza.

§ 104.° In un altro punto della filosofia moderna, cioè nelle determinazioni del concetto di Dio e del nostro modo di pensare il medesimo, Leibnitz non presenta nulla d'importante: il suo concetto di Dio è quasi affatto quello del puro cristianesimo, e quindi anche la sua determinazione del modo come noi dobbiamo pensarlo; egli

(1) *Opp.*, II, I, p. 113 e seg.

vi ha però mischiate anche varie determinazioni speculative, ma niuna diversa da quelle che abbiam veduto antecedentemente, e più sviluppata.

Più importante, all'opposto, è il suo tentativo di conciliare l'opposizione dell'io e del mondo esterno, cioè la sua famosa *armonia prestabilita*. Certo, per Leibnitz, l'io è il principio generale (§ 101.°); ma tuttavia anche il mondo esterno delle altre monadi sta in opposizione coll'io particolare, come subietto, e particolarmente la materia, quantunque non sia composta che di altre monadi, le quali formano però un mondo reale diverso da noi; e tra questo mondo e la nostra cognizione, se vogliamo che questa corrisponda col primo, convien trovare una mediazione. Così Leibnitz ha pure la coscienza di un lato obiettivo dell'io, lato che è identico coll'io, cioè col subietto, vale a dire di un perfetto sistema di pensieri, ossia degli oggetti pensati, nell'io. Questi pensieri però non appagano il realismo, il quale vuol conoscere ancora gli oggetti reali, che sono certo diversi dai pensati, e quindi è necessario appunto di trovare una mediazione tra tutti due.

Ora in questo problema Leibnitz mostra avere più coscienza speculativa che i suoi predecessori. Egli vide la difficoltà principale che presenta l'accordo dell'io col mondo esterno, cioè questa: che l'io non può esser determinato dal di fuori, dagli oggetti, quando debba risultarne un sapere necessario e generale (l'esperienza essendo accidentale e parziale); e quando l'io debba essere un assoluto (perchè in tal caso deve esser determinato puramente da sè stesso, nè può, come semplice, avere alcuna parte); nasce quindi per Leibnitz da queste ragioni il quesito: come un tale sapere *a priori* e indipendente, possa accordarsi col mondo esterno.

Ancorchè Leibnitz mostri nel modo di concepire questo problema un alto senso filosofico, nello sciogliere però il medesimo colla sua *armonia prestabilita*, resta ben addietro della dottrina dell'identità di Spinoza; poichè l'accordo prodotto da questa armonia non è necessario, ma solo accidentale, come posto dal volere di Dio, per noi inconcepibile, e quindi la sua teoria da questo lato non è migliore dell'occasionalismo; sotto altro rapporto però ha sopra di questo un posto più elevato, poichè gli ordinamenti di Dio, che nel primo si rinnovellano per ogni caso particolare, qui, presso Leibnitz, sono stabiliti una volta per sempre, cioè sono generali, cosicchè l'accordo da quel punto in poi è necessario, quantunque il primo stabilimento fosse accidentale.

IX. — *Passaggio dal secondo al terzo periodo.*

(Berkeley e Hume)

§ 105.° Il metodo filosofico del secondo periodo dovette cadere pel difetto principale che portava seco fin dal suo nascere, quello cioè di voler essere in pari tempo un idealismo e un realismo, e quindi per le contradizioni e le incongruenze che da ciò nascevano, e che alla fine dovettero farsi sentire. Ma esse si conobbero tanto più, in quanto dal miscuglio di questi elementi eterogenei, cioè della cognizione reale e della cognizione puramente formale, dovette avvenire che esse si pregiudicassero a vicenda; cosicchè alla fine di questo periodo, nei tempi poco avanti Kant, erano guaste, tanto la pura filosofia pel miscuglio delle cognizioni reali dell'empirismo, che le scienze reali pel miscuglio della filosofia.

Da un lato la filosofia dovette soffrire sotto l'influsso dell'empirismo; la filosofia cercando allora le cognizio-

ni reali, che si devono ottenere dall'esperienza, avveniva che si ammettessero come valevoli nella filosofia i dati della pura esperienza, anzi, che si considerassero come vera filosofia, anche senza averli ottenuti per la via *a priori* e del puro pensiero, ossia per via di costruzione; che finalmente questo meschino empirismo, e anche ogni meschino ragionamento fatto sopra di esso, si chiamasse filosofia; o, come Göthe si esprime su questi tempi, si cominciò a vedere che non si aveva bisogno, per la cognizione, di tutta la mercanzia metafisica e logica (metodi, costruzione, deduzione, definizione, ec.); e vedendo che le verità dei sensi e della vita sono di un genere che non possono divenire più certe per mezzo della speculazione dovettero esse valere per la filosofia stessa, e si presentarono come i di lei supremi principi tanto il senso interno, che l'esterno, e sopratutto il *senso comune*.

Dall'altro lato la filosofia esercitò un simile sinistro influsso sulle scienze reali; parte, perchè si dava come reale ciò che non era che una pura rappresentazione subiettiva, o una pura categoria o determinazione logica del nostro pensiero; parte, perchè la realtà veniva negata a tutto ciò che non corrispondeva alle esigenze del sapere filosofico, a ciò che non era dimostrato, spiegato e fondato nell'io, nell'umanità, ecc.; e particolarmente veniva opposto ad ogni dato positivo, al modo dei Sofisti, ciò che è comune a tutti gli uomini, e che viene dalla loro natura; ossia si stabiliva l'uomo stesso come misura di tutto, e veniva rigettato tutto ciò che non corrispondeva a questa misura, e tutto ciò che non era assolutamente richiesto dai sensi e dal bisogno della vita ordinaria (si ammetteva tal eccezione perchè altrimenti, seguendo questa misura, si avrebbe dovuto negare anche questi bi-

sogni). Le conseguenze furono l'incredulità per ogni cosa superiore, l'illuminismo, l'ateismo, il materialismo, ec., che si chiamavano lumi, e per cui non ebbe esso intieramente torto di chiamarsi secolo filosofico, nel senso che appunto il non comprendere il vero ufficio della filosofia a ciò l'avea condotto.

Inoltre non si aveva abbastanza senso scientifico per sentire questa trista condizione; ancorchè di tempo in tempo si manifestasse la coscienza, sia che una tale filosofia non era nè necessaria nè eterna, sia che essa non poteva somministrare alcuna verità obiettiva e reale. Quindi si aveva rifugio alla modestia che l'uomo deve mostrare, e per cui non deve pretendere colle deboli forze umane di conoscere « l'essenza delle cose, l'interno » della natura, o alcunchè di infinito e di assoluto »; ma deve contentarsi di conoscere ciò che le cose sono per noi, o come noi dobbiamo rappresentarcele (1); oppure si aveva rifugio a Dio, il quale avrà certamente pensato ad un'armonia prestabilita delle nostre rappresentazioni colla realtà. — E perchè non si sentivano nemmeno le mancanze di una tale filosofia, essa si chiamava appunto vera filosofia, e si credeva di possedere in questa filosofia popolare e casalinga la riconciliazione della speculazione colla vita reale, cosicchè quell'epoca orgogliosamente si chiamò secolo filosofico.

Il senso scientifico superiore dovette alla fine reagire contro questa corruzione, e rivolgersi contro la radice del male, cioè contro il miscuglio di elementi eterogenei; nè fu solamente il vero senso filosofico da cui partì questa reazione, ma anche il senso comune per le cognizioni reali, il realismo scientifico. E così il nuovo perio-

(1) Vedi Reinhold, *Handb. der allgem. Gesch. der Phil.*, II, 1, p. 481, 513.

do nacque da una tale doppia reazione (§ 110.°): da un lato la speculazione, protestando contro il miscuglio delle cognizioni reali, divenne puro idealismo; dall'altro lato il realismo, guardandosi dal miscuglio della filosofia, richiese per la cognizione reale un puro empirismo.

§ 106.° Fra le produzioni di quest'epoca antifilosofica si devono però distinguere due sistemi rimarchevoli, che formano di già un passaggio a Kant, parte per ciò che i loro autori sentirono di già vivamente le mancanze del metodo dominante, e cercarono di rimediarvi in un modo conveniente; parte perchè essi stessi spinsero quei difetti fino agli estremi, e li resero così sensibili, e stimolarono la reazione. Noi intendiamo parlare di Berkeley e di Hume.

I pericolosi risultati a cui conduceva il metodo di filosofare di quel tempo (l'incredulità per tutto ciò che è superiore e non sensibile, il materialismo e l'ateismo) furono quelli che fecero cercare a Berkeley un rimedio nel suo idealismo; ed egli fonda appunto il medesimo soltanto nella viva coscienza della subiettività della nostra cognizione, per la quale non ci è permesso di stabilire qualche cosa di obiettivo che le corrisponda. I fondamenti principali del suo idealismo, cioè del suo negare la materia e il mondo corporale, sono: che non si può dimostrare l'esistenza della materia fuori delle nostre rappresentazioni, e che è inconcepibile come la materia possa agire sullo spirito; quindi non adduce altri fondamenti che quelli che si erano già prodotti nel porre il problema del commercio dell'anima col corpo, ossia dell'accordo del pensiero coll'essere. — Ma anche Berkeley sostiene, nel modo dei tempi moderni, che lo spirito, ossia l'io, è per noi assolutamente certo, e che gli spiriti soli esistono e possono operare, e in ciò va d'accordo colla dottrina di

Leibnitz; ma lo spirito deve rinunziare affatto alla pretesa di conoscere un mondo corporale.

Questo idealismo ha per fondamento quasi le stesse idee di Kant; cioè che noi per la subiettività della nostra cognizione non possiamo pretendere di esser certi della realtà della medesima. Vi hanno però importanti diversità per cui la dottrina di Berkeley non ha il principale merito filosofico di quella di Kant, e non si può considerare che come un debole germe della medesima. La prima diversità è questa, che Berkeley non nega il possesso della realtà al pensiero perchè esso è *a priori* e indipendente, ma lo nega alla nostra cognizione in generale, quantunque poi egli espressamente ce la presenti come passiva (poichè, secondo Berkeley, il fondamento per credere in Dio è appunto il sapere che noi non produciamo le nostre rappresentazioni da noi, ma ci sentiamo in esse passivi e dipendenti). La seconda diversità è questa: che Berkeley nega solo arbitrariamente al nostro spirito la cognizione del mondo corporale, mentre una pura filosofia idealistica gli deve parimenti negare la cognizione di Dio e degli altri spiriti.

Se noi riconosciamo in questo idealismo una reazione contro le mancanze di quel tempo, esso è però, dall'altro lato, in pari tempo una produzione che sente questi stessi difetti, un abuso dello stesso metodo: la negazione del mondo corporale perchè non può essere dimostrato nè spiegato, è egualmente arbitraria che la negazione del mondo soprasensibile, e parte dallo stesso fondamento ed ha lo stesso difetto che la prima, cioè che si esige dalla cognizione reale ciò che si è in diritto di esigere solo dalla filosofia.

§ 107.° Di un altro genere è il passaggio dalla filosofia di Hume a quella di Kant. Presso di Hume non vedia-

mo alcun sentimento vivo delle mancanze del metodo allora dominante, di cui egli stesso si serve, anzi, all'opposto, egli ha una piena persuasione nella giustezza del suo principio, e solamente ne fa un'ardita applicazione, e ne tira quelle conseguenze che destarono la sana ragione di Kant ad una reazione contro le medesime.

Ciò che vi ha di più importante in Hume, come ognun sa, sono le sue spiegazioni dei concetti di *causalità* e di *necessità*, e lo sarebbero anche per ciò solo che diedero occasione al sistema di Kant. Si è detto che colle sue obiezioni Hume abbia voluto negare la realtà di questi concetti, ma non sembra che abbia ancora pensato a ciò; egli dimostra certamente che questi concetti hanno una origine affatto subiettiva, che partono solo da noi stessi, ma, ben lungi per questo dal negare la loro realtà o di volerla porre in dubbio, non fa che confermarci maggiormente, secondo il metodo della filosofia di allora, nella fede nei medesimi; anzi si giova di questa sua argomentazione per dimostrare che quei concetti devono avere un'estensione maggiore di quella che si era pensato fin'allora, cioè trovare la loro applicazione anche nel campo spirituale, cosicchè essi gli somministrano una ragione subiettiva per negare la libertà del volere, la provvidenza ed anche l'esistenza di Dio, l'immortalità e la dignità dell'uomo sopra le bestie; con ciò egli riconosce adunque intieramente la realtà di questi concetti ed il diritto della loro applicazione, ad onta della loro origine subiettiva (quantunque poi egli accordi che noi con essi non possiamo giugnere ad alcuna cognizione assolutamente certa e necessaria, cognizione di cui però non abbiamo bisogno). Solo perchè egli fece una sì ardita applicazione del principio della filosofia allora regnante, dovea svegliare l'attenzione pubblica ad esaminare se egli

avesse a ciò un diritto. Gli avversari però di Hume non partono da una base scientifica, ma solo da una morale, e non mettono in generale in dubbio la realtà di quei concetti, ma solo vogliono rigettare la loro applicazione al campo spirituale; solo presso Kant questa scintilla destò il fuoco di una nuova epoca.

Questa dottrina di Hume si è chiamata, dietro il suo proprio linguaggio, scetticismo; ma si vede facilmente, da quanto abbiam detto, che non è altro se non la più elevata espressione del dogmatismo di allora, più elevata che ogni sistema trovato avanti di lui (1). Hume stesso mette in ridicolo lo scetticismo ordinario, e chiama colui che non sa formarsi una persuasione decisa sopra nulla (quindi uno scettico) una caricatura d'uomo che non può esistere (2), quantunque egli stesso riconosca come inconcusse le ragioni dello scetticismo, e quindi come pienamente valevoli; ciò poi ch'egli chiama il suo « moderato scetticismo (3) », non è che quella comune maniera di pensare che ritiene per impossibile una cognizione assoluta, ma in pari tempo anche come superflua, e non vuol riconoscere per vero, nè pensare a nulla, al di là di quanto si può toccare con mano, e giova alla vita ordinaria; tutto il resto poi non solo lo lascia indeciso (ἐπέχει), ma lo nega assolutamente. Un tal sistema però si deve chiamare incredulità, non scetticismo (4).

(1) Veggasi l'autore nell'opera intitolata: *Über Begriff und Möglichkeit der Philosophie*, p. 395.

(2) Tennemann, *Unterst. über der menschl. Verstand*, p. 347.

(3) *Ibidem*, p. 372.

(4) Veggasi l'autore nell'opera citata, p. 285.

§ 108.° Solo di passaggio devesi ricordare l'etica di questo periodo, perchè essa contiene ben poco o nulla d'importante pei progressi della speculazione (quantunque abbia molto fatto per lo sviluppo della coscienza morale). La sola dottrina che abbia un merito speculativo è l'etica di Spinoza, ma il suo valore fu da noi ricordato superiormente (§ 98.°). Agli altri lavori sull'etica, ed anche a quelli di Hobbes, di Grozio, di Montesquieu e della scuola scozzese e francese, ec., si può applicare quanto abbiam detto (§ 81.°) della filosofia moderna avanti Cartesio in generale, cioè che questi sistemi certamente si muovono nello spirito dei tempi moderni, ma che non corrispondono al medesimo in un modo veramente filosofico.

Questo nuovo spirito si mostra particolarmente in ciò che il punto di partenza della moderna etica è sempre l'io subiettivo (il quale però non viene quasi per nulla pensato sotto le vere categorie filosofiche), e la dottrina che le leggi della morale non si devono dedurre che dalla natura, e dalle leggi e forme dell'io, e da' suoi istinti e tendenze; quindi che anche tutti gli oggetti non si devono considerare che dal punto di vista dell'io, e che non si può affermare se non ciò che essi devono essere per noi; o piuttosto ciò che noi dobbiamo fare in riguardo ad essi; perciò ogni etica non consiste che in precetti pel subietto particolare, e non segue il metodo, più filosofico, degli antichi, che parlavano di qualche cosa di buono in sè ed obiettivamente, e partivano da un ultimo fondamento obiettivo, o da una causa del bene; ma nei tempi moderni non si parla

chè di fondamenti subiettivi pel nostro operare; quindi si esige espressamente, per esempio, da Grozio, Leibnitz e Wolf, che non dobbiamo riportarci per nulla ad un fondamento obiettivo, a Dio, ma che l'etica deve esser certa e vera anche senza Dio (1). Perciò avvenne pure che la morale non si presentò che sotto le forme di dottrina dei doveri, non come dottrina dei beni, cosicchè non avvenne quasi mai il caso di dover far uso nell'etica moderna della categoria filosofica dell'assoluto (2).

Gli altri caratteri di questa subiettività si trovano nella dottrina dello Stato; per esempio, in ciò che si fissa il concetto del subietto particolare avanti quello dello Stato, come si vede nella dottrina comune di uno stato di natura, cioè che l'individuo abbia preceduto la formazione dello Stato, e che lo Stato nasca dall'unirsi insieme degli individui; come pure nella dottrina che lo Stato non abbia che lo scopo, o almeno che sia il principale, di assicurare i diritti dei particolari: mentre, secondo la maniera degli antichi, per esempio di Platone e Aristotele, si insegnava espressamente che lo Stato esiste prima dell'individuo, e che quest'ultimo non esiste che per lo Stato, non viceversa. Tutte queste dottrine inoltre non hanno altro carattere che quello di un'espressione immediata del pensiero e del sentimento, nè contengono nulla di un metodo superiore e filosofico.

(1) Veggasi Stahl, *Philosophie des Rechts nach geschicht. Ansicht*, p. 70-74.

(2) Veggasi Kant, *Krit. der prakt. Vern.*, p. 114; - Schleiermacher, *Entw. e. Systems der Sittenlehre*, p. 82.

PARTE TERZA

TERZO PERIODO PRINCIPALE

FILOSOFIA MODERNA DA KANT IN POI

§ 109.° La filosofia moderna da Kant in poi si è finalmente avvicinata allo scioglimento di quei problemi che hanno occupata la scienza nel suo lungo tirocinio dei due periodi anteriori. E questo scioglimento non si poteva ottenere che seguendo quella direzione che fu da noi superiormente (§§ 8.° e 9.°) considerata come caratteristica della filosofia moderna, quella cioè per cui si trasformò in un *idealismo* e in una filosofia *dell'identità*; delle quali due espressioni dobbiamo qui spiegare più precisamente il significato.

La filosofia recente è essenzialmente un *idealismo*, vale a dire che essa non pretende più di arrivare alla cognizione del reale o delle cose in sè, cioè di essere un realismo. Poichè la filosofia, vale a dire la cognizione del generale e del necessario, non può avere la sua origine che in noi stessi ed *a priori*, non mai nell'espe-

rienza, come lo provò Hume. Ma se il pensiero ha un'origine così subiettiva, non può quindi pretendere ad un valore obiettivo, cioè di essere una scienza del reale. Il pensiero però non ha alcun bisogno di ciò; egli è bastante a sè stesso, e trova in sè stesso e nella sua forma la sua verità, ancorchè questa non consista per lui nell'accordo con qualche cosa al di fuori. L'uomo acquista la cognizione del reale per un'altra via, cioè per mezzo dell'esperienza, la quale però del pari non può pretendere di chiamarsi filosofia.

Ora in questa sua forma la recente filosofia è in pari tempo una *filosofia dell'identità*, vale a dire che la filosofia diviene in tal modo identica col suo obietto. Poichè, mentre essa, come idealismo, non pretende di conoscere le cose reali esistenti, trova i suoi oggetti, in quanto la interessano, in sè stessa, ed è identica con essi; certo, non come esistenti (la filosofia non aspira o non dovrebbe punto aspirare a sapere se essi esistano o no (1)), ma è identica con essi come pensati. L'io, o l'assoluto dal suo lato subiettivo, il puro pensiero, è identico coll'assoluto preso dal suo lato obiettivo, col concetto assoluto che abbraccia in sè tutto il contenuto del pensiero, tutti gli oggetti del medesimo. In questo modo vien concepito l'assoluto da' suoi due lati, e tutti due come identici, e vien riconosciuto che il principio assoluto della filosofia non è solo l'io vuoto di contenuto, ma anche il suo assoluto concetto che abbraccia tutti gli oggetti in sè, però non come esistenti, cioè tutto il pensabile.

Se noi diamo, come caratteristico, alla recente filoso-

(1) Veggasi l'autore nell'opera intitolata; *Über Begriff und Möglichkeit der Philosophie*, p. 234.

fia il titolo di filosofia dell'identità, ciò non vien da noi inteso, come molti pretendono, nel senso che essa consista nella dottrina dell'identità del pensiero e dell'essere, dell'idealismo e del realismo. Ma da un lato, una dottrina dell'identità in questo senso (come invero pretendono Schelling ed Hegel) non sarebbe nuova, mentre si trova già presso gli Eleatici, presso Platone, Spinoza, ec. (§§ 25.°, 49.°, 95.°, ec.); — dall'altro lato poi, il gran merito della recente filosofia, siccome avviso, consiste appunto in ciò che essa, come idealismo, non vuol aver a che fare coll'essere o col realismo, e che essa non si occupa di altri oggetti che di quelli i quali sono identici col pensiero stesso, cioè solo degli oggetti come pensati.

Parimenti non si tratta qui di un'identità dell'io, o del pensiero subiettivo, colla divinità obiettiva, col pensiero divino, come pensano egualmente Schelling ed Hegel. Anche questa non sarebbe una nuova dottrina, e, dopo Socrate, essa si è molto ripetuta nella filosofia; d'altra parte, è pure un merito principale della nuova filosofia di aver conosciuto che l'assoluto della filosofia non è un Dio personale, e che l'identità dello spirito pensante con questo assoluto è qualche cosa di affatto diverso dalla riconciliazione ed unione (non l'identificazione) dell'uomo con Dio che ci insegna la fede; e che, finalmente, la filosofia non ha nulla a che fare colla cognizione di un Dio individuale.

§ 110.° La filosofia dovette trasformarsi in idealismo, poichè conobbe, da un canto, che l'esperienza non può fornirci alcuna cognizione dotata della necessità e della generalità assoluta; dall'altro, che il pensiero indipendente che costruisce da sè *a priori*, e dietro le proprie leggi, e che resta indipendente e puro da ogni dato oggetto

esterno, come deve essere la filosofia, non può avere alcuna certezza di andar d'accordo con qualche cosa di reale: o, con altre parole, che la verità formale non può somministrare alcuna certezza della verità reale. Ma questa maniera di vedere conduce a due altre conseguenze: primo, che una filosofia di tal genere non può essere che un *idealismo;* secondo, che, dove si voglia pure avere un realismo, ossia una cognizione del reale, ciò si deve cercare non dalla filosofia, ma solo in un modo di conoscenza passiva, che non può venire altronde che dal reale stesso, quindi solo dall'esperienza, la quale perciò non si può dire filosofia.

Le due conseguenze non si escludono a vicenda tra di loro, ma devono essere anzi riunite (1). Si possono esse riguardare come i due lati complementari di una stessa dottrina, e quindi si devono riconoscere due modi di verità, uno formale, l'altro reale, tutti due indipendenti fra di loro; l'uno ci vien dato dalla filosofia, l'altro dall'esperienza.

Ma finchè non si giunse ad ammettere l'esistenza di questi due generi di verità (e tale fu il caso per quasi tutta la durata di questo terzo periodo), le due conseguenze suddette dovettero condurre ad una doppia maniera di filosofare: dove l'idea della verità formale e necessaria del pensiero *a priori* predomina, o sembra essere la predominante, si dovette giugnere, come Kant e i suoi prossimi seguaci, all'*idealismo;* ma questo idealismo allora era parziale, poichè si dichiarava impossibile e superflua la verità reale, la cognizione della realtà (al-

(1) Vedasi l'autore, *Zur funfzigjährigen Jubelfeier der neuern Philosophie*, p. 13-18; - *Über Begriff und Möglichkeit der Philosophie*, p 242 e 395.

meno la trascendentale, come diceva Kant, o delle cose in sè). — Accanto però a questa direzione se ne mostrò un'altra in quelli per cui l'idea della verità reale avea più valore, come Jacobi e i suoi seguaci, i quali pertanto volevano un *realismo*, e questo rigorosamente conseguente, cioè un puro empirismo, poichè ammettevano che non si poteva trovare la verità reale nel pensiero, ma solo nell'esperienza.

E questi due generi di filosofia nacquero appunto dallo stato in cui essa si trovava alla fine del secondo periodo (§ 105.°). Questo stato consisteva in una degenerazione della filosofia e della scienza in generale, cagionato da un miscuglio di cognizioni speculative e reali, per cui guastavansi entrambe. Perciò era naturale che sottentrasse una doppia reazione; primo, dal lato della filosofia, che vuol rendersi libera dall'influenza dell'empirismo, mentre essa si costituisce come idealismo, nè vuol più aver che fare colla cognizione reale; — secondo, reazione dal lato della cognizione reale, che non vuole più alcun miscuglio della speculazione coll'esperienza, ma vuol essere un puro empirismo, da essa indipendente.

§ 111.° Da ciò risulta il rapporto che la filosofia più recente ha con quella del secondo periodo; essa forma in parte il compimento e l'estrema conseguenza della prima, e perciò è in armonia con essa (e questa fu la ragione perchè al suo tempo incontrò tanto favore); da un altro lato però, essa è pur diversa dalla filosofia antecedente.

Essa va d'accordo coll'antecedente nel dare un predominio al carattere subiettivo; cerca la scienza per sè stessa, ed esige solo la necessità del concetto e della cognizione, e ben di rado pretende alla cognizione di un essere necessario; ma, più conseguente, in generale rinunzia alla cognizione dell'essere. Egualmente essa

non ammette per punto di partenza se non l'io, e il suo pensiero puro (§ 73.°); l'io nella filosofia deve essere affatto indipendente da ogni cosa esterna e obiettiva; essa deve cominciare dallo scetticismo per ogni cosa obiettiva e data; per lei la verità speculativa deve essere solo formale e ideale, e trovare la sua misura solo nell'uomo stesso (§ 74.°) (1).

Mentre però la recente filosofia si spinge su questa direzione fino alle estreme conseguenze, si trova in disaccordo cogli antecedenti sistemi, in quanto essa non ha più nulla di realistico in sè, e diviene un puro idealismo; per lei l'io e il suo pensiero sono affatto indipendenti e assoluti, indipendenti cioè da tutti gli oggetti esterni; e in tal modo svaniscono pure i problemi e le quistioni agitate dalla filosofia antecedente, quelli cioè sul commercio dell'anima col corpo (§ 77.°), come pure sulle prove dell'esistenza di Dio (§ 78.°). Lo stesso Kant, nella sua confutazione della prova ontologica, parte dal fondamento: che il pensiero non ha alcuna certezza dell'essere; l'idealismo non vuole appunto ammettere altri oggetti che quelli i quali sono identici col pensiero stesso (§ 109.°); la verità formale non ha più alcuna pretesa sul reale; e dove pure, come presso Jacobi, si cerca ancora una verità reale, viene però accordato che essa è qualche cosa di affatto diverso dalla verità speculativa, a cui la prima non può giugnere, nè deve quindi agognare un tal nome (§ 121.°); per modo che la filosofia e la cognizione del reale si separano intieramente come due campi diversi.

Da ciò dipende parimenti l'accordo e la diversità tra

(1) Veggasi l'autore nell'opera intitolata: *Über Begriff und Möglichkeit der Philosophie*, p. 285, 312.

il secondo e il terzo periodo della filosofia, per riguardo all'opposizione del razionalismo coll'empirismo: anche qui si mostra un tale contrasto sempre più deciso che nel periodo anteriore; e la diversità dell'ultimo periodo sta in ciò, che nelle estreme conseguenze il razionalismo diviene un idealismo, e l'empirismo si cambia intieramente in puro materialismo.

§ 112.° Un altro punto di accordo o di diversità dei due periodi è il modo di concepire l'assoluto: anche nella filosofia recente vien concepito dai due suoi lati l'obiettivo e il subiettivo, come nell'antecedente; ma i due lati non vengono presentati come due essenze diverse, l'io e la Divinità, ma come identici, e talmente identici, che, progredendo sempre nelle conseguenze, sorge la dottrina che, presi separatamente, nè il lato obiettivo dell'assoluto è identico con Dio, nè il suo lato subiettivo coll'io.

Inoltre, se nel secondo periodo la dialettica era la scienza principale della filosofia (§ 72.°), in ciò va pure con essa d'accordo la recente filosofia, almeno in parte, cioè in quanto essa è sempre unita colla coscienza di sè, colla critica di sè stessa, ossia è un *criticismo*. Ma diversifica pure dall'antecedente, perchè sostiene la dottrina: che la filosofia deve pur essere qualche cosa di più che una pura critica della ragione, cioè una pura scienza dell'io, e riconosce che il suo punto di partenza non è solamente l'io finito o il subietto, ma un'idea infinita, che abbraccia tutti gli oggetti, e deduce da essa tutto il mondo dei pensieri, tutto il sistema degli altri concetti, come è appunto l'ufficio della filosofia. Nel cominciamento, a dir vero, Kant e Fichte confondono ancora la filosofia colla scienza della medesima, mentre essi dichiarano che la critica della ragione e la dottrina della scien-

za (la scienza della scienza) costituiscono la stessa filosofia; negli ultimi tempi fu però questo criticismo severamente tacciato da Hegel.

Anche in ciò la recente filosofia va pure d'accordo coll'antecedente, che per la sua direzione subiettiva e per la continua attenzione sopra sè stessa giunse ad una chiara coscienza della sua destinazione e del problema che deve sciogliere, e progredì particolarmente nel determinare il suo proprio concetto dal lato subiettivo. Finalmente si trova che questo periodo pure si occupò più del nostro modo di pensare l'assoluto, che dell'assoluto stesso; e con ciò, a mio parere, si arrivò sempre più alla giusta cognizione di questo assoluto.

§ 113.° In conseguenza di questa nuova forma presa dalla filosofia più recente, se essa vien ben intesa, porta con sè il rimedio a tutte quelle mancanze che noi abbiamo notate come il lato debole e la cagione della decadenza del secondo periodo (§§ 80.° e 105.°)

Primieramente porta la riconciliazione del dualismo prodotto dalla verità formale e dalla materiale, dall'idealismo e dal realismo, che guastò la filosofia dell'intero periodo antecedente, e che ne produsse la ruina. Ora il realismo si limita alle cognizioni dell'esperienza, all'empirismo, che è il suo vero campo, restando indipendente dalla filosofia e senza mischiarsi colla medesima. Si comporta al modo stesso il razionalismo o l'idealismo, per modo che anche la ragione filosofica sia assolutamente indipendente da ogni oggetto esterno e sensibile, e tutti due i lati restino indipendenti l'uno dall'altro, poichè non si mischiano più tra di loro, nè si possono contradire a vicenda: e tutti due i sistemi sono perfettamente ragionevoli (1). L'empirista ha ragione af-

(1) Veggasi l'autore nell'opera intitolata: *Über Begriff und Möglichkeit der Philosophie*, p. 318, 322-329.

fermando che non è vero, cioè non un vero reale, se non ciò che viene dall'esperienza; ed egualmente il razionalista ha ragione dicendo: che non è vero, filosoficamente e formalmente, se non ciò che vien posto dalla ragione sola o dal puro pensiero (1). Egualmente colla separazione e divisione di questi due contrari o di questi due generi di verità si arriva alla riconciliazione di tutti due, ciò che non si ottiene colla loro identificazione e col miscuglio; noi abbiam veduto che tutto il male della filosofia consiste appunto nel miscuglio e nell'influenza vicendevole di questi due generi di verità.

Con ciò si tolgono pure i difetti e le contradizioni che nascono dall'opposizione di due assoluti (§ 80.°); poichè tutti due gli assoluti con cui ha a che fare la filosofia vengono riconosciuti come un solo; la cognizione poi dell'assoluto reale o della divinità, si accorda essere qualche cosa che sta al di là della filosofia. L'assoluto della filosofia poi, tanto pel suo lato obiettivo, che subiettivo, non è posto oltre il nostro proprio pensiero.

Così pure le varie parti della filosofia vengono fuse in un'unità; la filosofia vien riconosciuta non come la scienza di varii ultimi fondamenti (l'essere, il dover essere, ec.), ma come quella che da un ultimo fondamento deduce ogni pensiero, dall'assoluto concetto deduce tutti gli altri; non è nè la fisica, nè la dialettica, nè l'etica, ma ciò appunto che in tutte tre costituisce il vero elemento speculativo.

Finalmente, da ciò nasce l'idea che la filosofia non deve solamente darci l'ultimo fondamento della certezza; ma anche del pensiero, vale a dire che essa non deve solo somministrare la certezza e dimostrare un contenuto dato

(1) Veggasi l'autore, *loco citato*, p. 407.

accidentalmente, e comunicato al pensiero dal di fuori, ma deve produrre essa stessa questo contenuto, e imporre allo spirito la necessità stessa di pensarlo.

Tutti questi progressi della recente filosofia oltre quella del secondo periodo, come pure i progressi di questa filosofia in sè stessa riguardano quei punti in cui si muove pure il secondo periodo, ad eccezione di un solo, quello cioè della determinazione del commercio dell'anima col corpo, che non venne spinto più oltre, mentre colle nuove vedute cessa appunto l'importanza di questa quistione. I punti di progresso si riducono quindi a tre.

1.° Una determinazione più precisa del concetto della filosofia, cioè secondo la sua natura ideale;

2.° Una più giusta idea dell'io o del punto di partenza della filosofia;

3.° Una coscienza più chiara del nostro pensiero dell'assoluto. I due ultimi punti si uniscono finalmente insieme, mentre si conosce sempre più che ciò che la filosofia ha chiamato finora io non è altro che il nostro pensiero dell'assoluto obiettivo, e che tutti due sono assolutamente identici.

I. — *Kant.*

§ 114.° Lo stesso Kant indica come carattere essenziale del suo sistema l'*idealismo trascendentale*, e intende con ciò quella direzione della sua filosofia per cui essa insegna che noi non abbiamo alcuna cognizione reale delle cose in sè stesse, ma solo delle loro apparizioni, perchè la filosofia deve essere subiettiva, fondata *a priori* nell'io stesso e nelle forme del suo pensiero.

L'uomo, insegna Kant, deve tendere ad una verità

a priori, ad una metafisica; egli non può rinunziare a questa tendenza, come non può rinunziare al respiro (1), perchè la cognizione del generale e del necessario è un bisogno innato dell'uomo, che non può venire da alcuna esperienza (ciò che non avea considerato Hume pel primo, come si credeva allora, ma che sapeva già avanti di lui ogni buon filosofo), ma deve venirci *a priori*, da noi stessi.

La quistione però è di sapere come una metafisica sì subiettiva possa essere vera; questa difficoltà Kant la riduce alla domanda che egli premette alla sua critica: come sono possibili i giudizi sintentici *a priori*? vale a dire, come una verità *a priori*, quindi subiettiva, può essere anche vera, quantunque non abbia in sè alcuna certezza di corrispondere alle cose che sono fuori di lei, e che sono da lei indipendenti? Se quindi la verità consistesse nell'accordo con qualche cosa esterna, « se l'intui» zione dovesse regolarsi sulle proprietà degli oggetti, io » non vedo come si potria sapere di loro qualche cosa » *a priori* (2) ».

Ora a sciogliere questa difficoltà Kant propone il suo idealismo; un pensiero può essere vero anche senza corrispondere a qualche cosa di reale; vi può essere una verità puramente formale, una verità che non dipende dagli oggetti, che non si regola sui medesimi, ma per la quale gli oggetti, in quanto sono concepiti da noi nella loro apparizione, si regolano sopra di noi stessi. Kant, come è noto, si paragonava a Copernico, che invece di far girare il sole attorno alla terra, fece girare la terra

(1) *Prolegomena zu e. jeden künst. Metaphysik*, p. 192. (Kant, *Opere complete pubblicate dal* Rosenzkranz *e dal* Schubert, III, p. 145.)

(2) *Kritik. den rein. Vern*, Prefazione alla 2.ª edizione, p. 15. (*Opere complete del Kant pubblicate*, ec., II, p. 670.)

attorno al sole; ma con questa similitudine Kant si dà forse un soverchio vanto.

Con questo idealismo Kant mostra però di avere una giusta coscienza, sotto varii rapporti, dell'idea della filosofia; primieramente in ciò che egli pone il fondamento della verità nella di lei natura *a priori*, cioè presenta l'accennata difficoltà solo in quanto riguarda la concezione *a priori* (mentre nel periodo antecedente per ogni e qualunque rappresentazione subiettiva si quistionava sulla sua verità reale); secondariamente, perchè egli concepisce il sapere *a priori* come solo fondato in noi per la forma, non come un contenuto in noi innato; finalmente, per ciò che egli fa valere la necessità non come qualche cosa applicabile agli oggetti, o all'essere, ma solo al nostro modo di pensare i medesimi.

Questo idealismo di Kant è in pari tempo una filosofia dell'identità, secondo ciò che abbiam detto (§ 109.°); l'io stesso trova il suo obietto in sè (ancorchè, secondo Kant, sia solo in parte), il pensiero è identico co' suoi oggetti, e l'io stesso è pure l'assoluto secondo il suo lato obiettivo, come costituente l'insieme degli oggetti (la ragione teoretica, o propriamente filosofica e speculativa, secondo Kant, non sa nulla di un reale assoluto, di Dio; le di lei idee dell'incondizionato non formano una cognizione di Dio, ma sono soltanto forme del pensiero, che sono puramente di uso subiettivo e solo regolativo pel nostro pensiero).

§ 115.° Ma, per quanto Kant si sia avvicinato alla giusta idea dell'idealismo, tuttavia non si possono lasciare inosservate le gran mancanze che in esso trovansi ancora, e che ci obbligano a non riconoscere in lui che il principio dell'idealismo.

Queste mancanze sono cagionate in gran parte dall'a-

vere egli considerato le rappresentazioni sensibili dell'esperienza (quindi appunto il non filosofico, ma quello però che contiene la verità reale, o materiale) come un prodotto della spontaneità dell'anima, almeno in parte, e che quindi può avere la sola verità ideale e formale; all'opposto, secondo Kant, la cosa in sè, la verità fuori di noi, vale pel mondo intelligibile, pel regno del pensiero, a cui però il pensiero non può giugnere. In questo modo si perde tanto la verità reale, che la filosofica: la verità reale, perchè noi non possiamo avere alcuna cognizione della realtà delle cose in sè; la filosofica poi, perchè, secondo Kant, non riducendosi ad altro che alla cognizione sensibile, prodotta dalla nostra spontaneità, questa cognizione è pur sempre accidentale e finita, e poco corrispondente all'idea della filosofia, ancorchè noi vi applichiamo, al modo di Kant, i concetti di generalità e di necessità. A dir vero, egli chiama la nostra cognizione sensibile un sapere (il mondo intelligibile, le cose in sè, Dio, la libertà, l'immortalità non sono per lui che oggetti della fede), ma con un puro nome si guadagna poco: la cognizione sensibile non può soddisfare le esigenze del sapere speculativo, se noi non possiamo considerarla che come una fede; nè un sapere quale può somministrarlo il puro pensiero idealistico si trova presso Kant. — Quindi lo stesso Kant dice dell'essere reale, delle cose in sè, che esse sono fuori del tempo e dello spazio, un predicato che appunto non appartiene che ai nostri concetti generali, al mondo del pensiero. Da ciò nasce pure l'errore che egli presenta la necessità come appartenente al mondo sensibile, e la libertà come appartenente al mondo intelligibile, mentre, scambiando i termini, si deve riconoscere la libertà come appartenente solo alla realtà, e la necessità solo ai nostri pensieri.

Un altro errore consiste in ciò, che Kant fonda una sola parte dei nostri concetti nell'io, non l'intero loro contenuto: la spontaneità dello spirito non produce che tanti concetti, quante sono le forme della concezione, il resto del contenuto vien considerato come accidentale e come esterno (la verità però è che l'esperienza ci somministra l'intero contenuto della rappresentazione di tutto l'essere reale, e la speculazione, lo stesso contenuto di tutti i concetti, non come reale, ma solo come pensato, ma pensato con necessità). Secondo il metodo di Kant la cognizione è quindi un miscuglio di verità reale e di formale, ma in fine non si ha nè l'una nè l'altra, perchè non si ha nè l'una nè l'altra intera, ma tutte due in un infelice miscuglio.

§ 116.° Tutte le suddette mancanze di Kant provengono da una doppia tendenza nel suo modo di pensare, poichè si scorge in lui che, accanto all'idealismo, egli è, nello stesso tempo realista, anzi empirico; vale a dire che in lui si fa pur valere la coscienza della verità reale, per cui riconosce come vero e reale solo ciò che ci vien dato dai sensi. Kant ripete sovente che la certezza subiettiva, la quale trova la sua verità formale nei puri concetti e nei giudizi analitici, non ci dà però mai la certezza che gli oggetti della medesima siano anche reali, ma che noi non possiamo avere questa certezza se non per l'intuizione sensibile. Kant conosceva bene il servizio prestato alla filosofia dall'aver rilevata la distinzione tra la cognizione sensibile e il puro pensiero; in conseguenza non erano da lui considerate come vero sapere se non quelle cognizioni che ci vengono date dall'esperienza: e quindi solo le forme della sensibilità e dell'intelletto hanno per lui questa verità, non quelle della ragione pura, perchè quest'ultime non si possono riportare all'espe-

rienza; e anche le prime non ci danno la verità se non fin dove arriva l'esperienza (1); limitazione che vien asserita senza alcuna prova, o con un debole tentativo di prova. Se fosse sufficiente la pura verità ideale, e la pura necessità del concepire, allora le forme della ragione dovrebbero avere la stessa certezza delle altre.

Questo stesso modo di pensare realistico fu la cagione per cui Kant venne eccitato a filosofare dagli argomenti di Hume; quantunque Hume stesso non pensasse a negare la necessità e la causalità ai concetti stessi; perciò che egli ne avea dimostrata l'origine subiettiva, e così venne inteso anche dai suoi primi avversari. Kant il primo, avendo una forte coscienza della verità reale, conobbe che concetti così subiettivi non potevano aspirare alla realtà. Così che egli fu eccitato a investigare: come tali concetti *a priori* potessero ancora avere la verità? Così pure, per questa stessa tendenza all'empirismo, Kant non si occupa che della verità del pensiero *a priori*, nè non può in alcun modo comprendere che si metta in dubbio la possibilità e la verità dei giudizi sintetici *a posteriori*.

Non si deve adunque riconoscer per vero se non ciò che ha per la nostra coscienza una verità reale, cioè quanto ci viene dall'esperienza e dalla percezione. Ad onta di ciò, Kant non si rappresenta questa verità che come ideale e formale; perchè appunto quest'ultima era per lui divenuta predominante, e non si rendeva conto ancora nella sua coscienza di una doppia verità (§ 110.°) Quindi avvien pure che Kant fa nascere solo una parte dei nostri concetti *a priori*, perchè appunto nelle perce-

(1) Vedi l'autore nell'opera intitolata: *Über Begriff und Möglichkeit der Philosophie*, p. 405.

zioni particolari, la coscienza del dato è sì forte da non potersi sostenere che esse vengano da noi prodotte. La filosofia di Kant è quindi, e non è in pari tempo, un realismo, e si deve dire di essa con Jacobi (1): che non si può entrare nel suo sistema senza la presupposizione del realismo, ma che è pure impossibile colla medesima di fermarvisi.

§ 117.° Il punto più importante nella filosofia di Kant, dopo l'idealismo, sono le sue determinazioni relative alle idee dell'assoluto o dell'infinito, particolarmente alla nostra maniera di pensare il medesimo, come alla sua importanza pel resto del nostro pensiero.

Kant getta uno sguardo molto profondo nella natura di queste idee, osservando chiaramente che noi arriviamo ad esse col nostro raziocinio (sillogismo), e che esse sono fondate in questa forma del nostro pensiero, per modo che la ragione, la quale nel suo argomentare per ogni condizionato ne chiede sempre uno anteriore, esige pure un termine a questo regresso, o piuttosto un principio assoluto di questo processo. Ma in ciò vi è pure un difetto, che Kant è ancora dell'opinione che questi principi assoluti corrispondano realmente all'idee di Dio, dell'io e del mondo, — ned egli conosce come, in tutti tre i generi di sillogismo, il regresso a condizioni sempre superiori debba condurre a qualche cosa di sempre più generale, quindi finalmente solo al più generale dei concetti.

Un'altra profonda veduta di Kant, all'opposto, è questa, che tali idee, per la data loro origine, non corrispondono a qualche cosa di reale, o almeno non possono dare alcuna certezza della loro realtà. Kant dimostra qui

(1) *Opere*, vol. II, p. 304.

in particolare ciò che, come immediatamente certo, forma la premessa generale dell'intero suo sistema, cioè che il puro pensiero non costituisce in alcun modo una cognizione reale. L'idea dell'io non ci dà alcuna certezza della sua realtà, perchè nell'assoluto a cui il sillogismo categorico conduce, non si trova che un *pensiero*, o subietto assoluto, non un'*essenza* assoluta, nè una *sostanza* reale; così non ce la dà l'idea dell'universo, perchè essa conduce alle antinomíe; finalmente nemmeno l'idea di Dio, perchè da un lato questo assoluto non è che l'idea dell'insieme di ogni realità pel nostro pensiero, ma non si richiede in alcun modo che questo sia un essere personale e reale; dall'altro lato, perchè tutte le prove della sua realtà non sono in fine che sofismi.

A ciò va unita presso Kant una veduta più estesa, cioè il gran principio che queste idee dell'assoluto non possono avere un uso constitutivo, ma solo regolativo, vale a dire puramente formale e logico; cioè che sono idee con cui noi cerchiamo di dare al nostro pensiero un certo ordine, unità e totalità, ma che non contengono in sè alcuna cognizione del reale. — Questa veduta dovea inoltre condurre a quest'altra conseguenza: che l'assoluto non è che il concetto il più generale, poichè solo un tale concetto, e comunemente i concetti generali, possono dare alla percezione unità e ordine, nè si può negare che a ciò possono servire i concetti dell'io o di Dio.

§ 118.° Nelle idee della filosofia pratica Kant non ha espresso nulla di molto importante; solo egli ha sviluppato in un modo più conseguente e subiettivo ciò che avean detto anteriormente Spinoza e gli Stoici, cioè che la ragione, ossia l'io, non può esser determinata che da sè stessa, e non dal di fuori; vale a dire l'autonomía della volontà. Se non che Kant esprime ciò ancora sotto un altro

punto di vista: i fondamenti della determinazione della volontà, e il suo supremo principio non possono essere materiali, ma devono essere formali, come si è già richiesto anche per la verità nella moderna filosofia. — Ma come nel secondo periodo la filosofia teoretica ebbe rifugio a Dio, per dare una realtà obiettiva alla di lei verità subiettiva (Cartesio e la sua scuola), così qui si richiede per la filosofia pratica una divinità e la di lei mediazione per unire alle leggi morali subiettive e alla virtù parimenti subiettiva, un sommo bene obiettivo ed una beatitudine.

Più importanti sono le conseguenze religiose da Kant fondate sulla morale, quantunque in un modo opposto al suo sistema, mentre in esse si fa valere non una coscienza speculativa, ma realistica, in quanto si nega alla speculazione e alla ragione teoretica la cognizione di Dio e delle cose divine (come in generale delle cose in sè), e viene accordata solo alla fede. Quando poi Kant pretende di fondare questa fede sulla ragion pratica, in ciò viene espressa un'idea molto giusta, cioè che la coscienza religiosa va sempre unita con una coscienza morale, che noi colla cognizione di Dio abbiamo sempre anche una cognizione della volontà di Dio o delle leggi morali. Kant è però qui manchevole, in quanto considera l'elemento morale come il primo, e il religioso come dedotto, mentre senza dubbio il rapporto è anzi al contrario.

Si è in un modo molto vario, anzi contradittorio, voluto fissare quale sia lo spirito essenziale della filosofia di Kant. Gli uni considerano la direzione empirica in lui come la più importante e la sola degna di un gran genio, e avvisano perciò che si debba riguardare come quella voluta particolarmente da Kant (1). La scuola di Schelling e di

(1) Vedi Beneke, *Kant u. d. phil. Aufgabe unserer Zeit.*

Hegel pretende appunto il contrario, ma essa ci dà un'affatto diversa esposizione da quella da noi data; essa prende cioè le poche espressioni di Kant sparse qua e là, nelle quali egli, in opposizione coll'intera sua dottrina chiaramente espressa, ammette inoltre come ipotesi la possibilità di una filosofia realista, di un pensiero conoscente la realtà. Herbart non vuol riconoscere come nocciolo della dottrina di Kant altro che il concetto dell'*essere*, quale viene da questi espresso. Altri, in opposizione, ancora altre cose. Ad onta di ciò, io penso pure di poter sostenere, almeno come un fatto storico, da un lato, che dal medesimo Kant l'*idealismo*, nel modo da noi esposto, fu considerato come il più essenziale nella sua riforma della filosofia; dall'altro lato, che appunto questo idealismo attirò a Kant l'approvazione entusiastica del suo tempo. La storia e l'ulteriore sviluppo della filosofia stessa decideranno meglio quale delle dottrine di Kant sia la più importante, e quindi quale delle esposizioni accennate sia la vera.

Appendice. — *Reinhold.*

§ 119.° Reinhold forma essenzialmente il passaggio da Kant a Fichte, e quest'ultimo lo riconosce egli stesso poichè dice di essere convinto: che dopo il genio di Kant la filosofia non potea fare un acquisto maggiore del talento sistematico di Reinhold, il quale, anche negli ulteriori progressi della filosofia, avrà sempre un posto d'onore (1).

Questo merito essenziale di Reinhold consiste nell'aver egli cercato di dare un compimento, un insieme, un fondamento alla filosofia di Kant, tentando di dedurla da un solo principio, da un concetto o da un fondamento supremo. Presso Kant, come Reinhold ne aveva co-

(1) Vedi Fichte, *Begriff der Wissenschaftslehre*, p. 6.

scienza, tutte le dottrine non erano che staccate e accidentali, e date empiricamente, senza legame, senza unità e necessità; non si vedeva alcuna ragione perchè vi dovessero essere appunto dodici o quattordici forme o categorie, nè perchè in generale si ammettesse la distinzione della forma e del contenuto, ec. Reinhold sentì questa mancanza, e volle rimediarvi seguendo il suo spirito sistematico.

Quando egli poi, venendo all'esecuzione di questo suo tentativo, pone come sommo principio la *rappresentazione* o la coscienza in generale, e da ciò ne deduce che nella rappresentazione devono essere contenuti un subietto e un obbietto, quindi qualche cosa per cui la rappresentazione si riporta al subietto (la forma), e qualche cosa per cui si riporta all'obbietto (il contenuto), e quando egli non enumera come forme dello spirito che le accennate da Kant, — allora egli pure non ci presenta se non se fatti accidentali, isolati ed empirico-psicologici, non una speculazione *a priori*, nè una necessità, e si può considerare in ogni modo il suo tentativo come non riuscito.

Ad onta di ciò non si può mettere in dubbio la di lui importanza nella storia e nei progressi della filosofia; egli ha, se non altro, fatto sentire il difetto a cui si doveva da prima rimediare nella filosofia, e mostrata la strada su cui Fichte e i suoi seguaci, camminando, divennero sì grandi nella scienza. Reinhold fu il primo tra' nuovi filosofi che riconobbe non solo la necessità, ma tentò pure di dedurre tutta la filosofia da un solo principio, e di fondare una filosofia di un sol getto; poichè, sebbene ad uomini quali furono Spinoza e Platone questa idea non fosse straniera, i loro sistemi servirono poco a realizzare la medesima, ma furono diretti quasi sempre ad altri scopi e con altre leggi.

Prima però di passare a Fichte noi dobbiamo parlare di un'altra tendenza della filosofia moderna, di cui Jacobi fu il principale rappresentante.

II. — *Jacobi.*

§ 120.° Un'altra direzione presa dalla filosofia nel terzo periodo si manifesta in Jacobi, il cui merito consiste nell'aver tirata dal principio che non è possibile ottenere una cognizione del reale *a priori* per mezzo del pensiero puro e indipendente, l'altra conseguenza, cioè quella del realismo e dell'empirismo: poichè deve esistere una verità reale, essa non può ottenersi che per una conoscenza passiva, per mezzo dell'esperienza, non per mezzo della filosofia e del libero pensiero; nello stesso tempo però l'esperienza non può pretendere di aver il valore della filosofia. Nello sviluppo di questa conseguenza Jacobi, nel suo genere, è più perfetto di Kant, ma da un lato ciò era più facile a Jacobi, dall'altro non è pel lato filosofico di questa conseguenza che egli abbia questa gran perfezione. Egli ha quindi, ad onta di ciò, in fondo assai meno importanza speculativa, che Kant.

Il punto principale nel sistema di Jacobi è quindi l'idea della verità reale: per lui sono vere solo quelle rappresentazioni che corrispondono a qualche cosa di reale al di fuori di noi, e ci danno la convinzione che l'oggetto esiste nella realtà, e che le nostre rappresentazioni sono una manifestazione del medesimo (1); non vi ha, in generale, alcuna verità, alcuna cognizione senza obbietto reale, « poichè senza il tu è impossibile l'io (2) ».

(1) Jacobi, *Opere*, vol. II, p. 175.
(2) *Idem, ibidem*, vol. IV, I, p. 211; vol. III, p. 235.

Dove manchi alle rappresentazioni il reale corrispondente, dove non siano che pure produzioni delle forme del pensiero, allora non sono che immaginazioni, e quindi non sono vere, siano poi necessarie, come presso Kant, o accidentali e arbitrarie (1): quando non siano vere percezioni (2), l'io, con tutto il suo imaginare, non è che puro inganno (3). Ma una verità reale è per l'uomo un bisogno assoluto; se non esistesse alcun mondo reale fuori di noi, e particolarmente alcun Dio personale, nè alcuna cognizione di tutti due, la nostra esistenza sarebbe una maledizione, e lo spirito dovrebbe aver paura del pensiero come della più « orribile di tutte le cose (4) ». Quindi lo scopo principale della scienza e della cognizione non è la forma, non lo spiegare e il concepire, ma « lo svelare l'esistenza (5) ».

Perciò viene assegnato da Jacobi come un carattere principale alla verità reale l'essere noi determinati dagli obbietti, non, al contrario, che gli oggetti lo siano da noi, come pretende Kant: « Io ho bisogno di una verità che » non sia una mia creazione, ma di cui io anzi sia una » creatura (6) »; e, inoltre, « Noi sostenghiamo col più » perfetto convincimento, che le nostre rappresentazio- » ni e concetti si regolano secondo le cose che abbiamo » davanti a noi, e non, al contrario, che le cose che noi » ci figuriamo solo di avere dinanzi si regolino secondo » le nostre rappresentazioni e concetti (7) ». Inoltre si

(1) **Jacobi, *Opere,* vol. III, p. 33.**
(2) ***Idem, ibidem,* vol. II, p. 34, 18.**
(3) ***Idem, ibidem,* vol. II, p. 216.**
(4) ***Idem, ibidem,* vol. III, p. 28, 41.**
(5) ***Idem, ibidem,* vol. IV, I, p. 72.**
(6) ***Idem, ibidem,* vol. IV, I, p. 13.**
(7) ***Idem, ibidem,* vol. II, p. 167.**

richiede nella cognizione delle cose, che noi ci comportiamo passivamente, e che riceviamo l'impressione delle medesime (1), come avviene nella sensazione e nella percezione; dove le nostre rappresentazioni vengono determinate « forzatamente » dal mondo esterno (2).

Il signor Michelet (3) pretende dare il nome di idealismo empirico alla filosofia di Jacobi, perchè il fondamento d'ogni certezza vien posto da lui solamente nel subietto. Ma ciò avviene in tutta la filosofia moderna dopo Bacone; se si vuol quindi giocare colla paròla *idealismo*, allora non vi ha più alcuna distinzione tra esso e il realismo. Inoltre, la filosofia di Jacobi vien chiamata un « idealismo » del sentimento (4) »; e vien assegnato come suo carattere, da un lato, che in essa non si manifesta alcuna coscienza dell'opposizione tra il subietto e l'obietto, dall'altro si sostiene che questa opposizione in essa si mostra appunto assai marcata. Io so bene qual verità vi abbia in tutto questo; mentre, secondo Hegel, anche la contradizione deve riconoscersi come principio di verità, ma non si deve dimenticare che anche tutti gli assurdi consistono appunto nella contradizione.

§ 121.° L'altra dottrina che si lega immediatamente all'antecedente è quella fondata sull'empirismo; che noi abbiamo una tale verità, o la certezza della medesima solo per mezzo dell'esperienza, perchè questa ci somministra il solo genere di cognizione in cui noi siamo determinati passivamente e dagli oggetti reali. Questa è una delle massime principali di Jacobi: che ogni pensiero *a priori* e indipendente non può somministrarci al-

(1) Jacobi, *Opere*, vol. IV, I, p. 252 e seg.; II, p. 270.
(2) *Idem, ibidem*, vol. III, p. 33.
(3) *Geschichte der letzten Systeme der Phil.*, vol. I, p. 38.
(4) *Ibidem*, p. 220.

cuna cognizione reale, ma deve condurci necessariamente al «nichilismo» o all'assoluto idealismo; che tutte le nostre scienze, in quanto non partono da pure osservazioni, non sono che «giuochi con cui l'uomo dà una forma sistematica alla sua ignoranza, senza avere alcuna cognizione del vero, e senza avvicinarsi pur d'un capello al medesimo (1)»; ossia che noi non arriviamo che ad immaginazioni e falsità, quando vogliamo andare al di là dei sensi e dell'esperienza, che quindi l'uomo esce dall'intelletto e perde la ragione umana quando esce dai sensi (2).

Jacobi non ci dà propriamente alcuna prova di questa incapacità del pensiero, ma questa asserzione vale per lui come immediatamente vera. Un debole tentativo di prova è l'allegazione che egli fa del principio, che i concetti generali non possono condurre a nulla di individuale (3); o quando egli fa uso della prova, già nota anche agli antichi, che ogni argomentazione e spiegazione deve condurre sia ad un infinito regresso, sia ad un principio indimostrabile e inconcepibile, quindi a nessun risultato.

Ora nell'asserire l'incapacità del puro pensiero per giugnere alla cognizione reale Jacobi va d'accordo con Kant e con Fichte; egli stesso conosce chiaramente questo suo accordo e conta questa dottrina come il più gran merito di questi filosofi (4); ma egli conosce parimenti il suo disaccordo coi medesimi, perchè essi, in conseguenza di questa dottrina, rinunziano ad ogni verità

(1) Jacobi, *Opere*, III, p. 29, 305; II, p. 268.

(2) *Idem, ibidem*, vol. III, p. 34.

(3) *Idem, ibidem*, vol. III, p. 175.

(4) *Idem, ibidem*, vol. II, p. 21; III, p. 31. - Jacobi erra però pensando con Fichte, che l'idealismo debba negare l'*essere*.

obiettiva e reale, e arrivano al sistema dell'assoluta subiettività, mentre egli arriva invece alla perfetta obiettività e alla verità reale (1).

Ora, se ogni scienza, come tale, se ogni puro pensiero è incapace di somministrarci la verità reale, la cognizione della medesima deve essere immediata, cioè senza alcuna mediazione della scienza, senza prove o spiegazioni precedenti, una vera rivelazione inesplicabile (2). Ma quantunque la cognizione immediata non si possa spiegare e provare, tuttavia essa è assolutamente certa e vera, e sicura anche ad onta di ogni prova contraria (3). La cognizione immediata ha quindi una certezza come di prima mano (4), più sicura di tutte le certezze mediate e provate, perchè queste non sono che di seconda mano. Ciò viene espresso pure dalla bella sentenza di Pascal, sentenza che forma il gran tema di Jacobi (5): *Nous avons une impuissance à prouver, invincible à tout le dogmatisme; mais nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le pirrhonisme.* Da questa cognizione immediata, da questa rivelazione e fede viene ogni nostro conoscere e sapere; la stessa tendenza dell'uomo alla ricerca di una verità mediata prova l'esistenza di una verità immediata anteriore, poichè nessuno può tendere a qualche cosa se non gli è in qualche grado previamente conosciuta (6).

Jacobi applica particolarmente questi principi alle verità religiose, che egli concepisce, molto giustamente, come esperienze, percezioni o sensazioni di un senso

(1) Jacobi, vol. II, p. 17-18, 29-36.
(2) *Idem, ibidem,* vol. II, p. 167; IV, p. 211.
(3) *Idem, ibidem,* vol. II, p. 59; IV, I, 210; IV, 2, p. 148.
(4) *Idem, ibidem,* vol. II, p. 4.
(5) *Idem, ibidem,* vol. IV, p. 230.
(6) *Idem, ibidem,* vol. II, p. 101; III, p. 271; IV, I, p. 210.

particolare (1); e come immediatamente certe e senza alcuna prova della filosofia, quindi non soggette al tribunale della medesima. Nè ciò vale, secondo lui, solamente per la cognizione, ma anche pei nostri sentimenti e azioni; per la virtù e per la moralità, poichè queste pure sono qualche cosa d'immediato, e non un prodotto della riflessione o della filosofia. E questa dottrina ebbe l'influsso il più benefico, poichè diffuse l'opinione che l'immediato è ben superiore al mediato, o almeno indipendente da esso e dalla filosofia; che quest'ultima non può nè confermarlo nè negarlo, e che noi per la cognizione reale, per la virtù e per la religione non abbiamo bisogno della riflessione e della filosofia. Questo è pure un pensiero che si presenta sovente in Jacobi: che la corruzione della scienza e della vita derivano particolarmente dall'aver voluto subordinare alla riflessione mediata la cognizione immediata, e, seguendo la misura della prima, di non aver dato valore che a ciò che si può concepire e dimostrare (2). Questa influenza di Jacobi porta però anche danno alla filosofia, perchè dietro questa sua direzione si pretese sanzionare immediatamente ogni e qualunque cosa; giacchè appartiene certamente all'immediato sentimento anche ogni pregiudizio, ogni immaginazione e ogni pazzia.

§ 122.° Quantunque questo merito di Jacobi sia grande per l'influsso che ebbe sul modo di pensare del nostro tempo e per le scienze reali, esso però non è un merito filosofico, nè servì al progresso della speculazione, poichè appunto l'empirismo non è filosofia, e tanto

(1) Jacobi, *Opere*, vol. II, p. 9, 59, 74, 120, 283; III, p. 202, 436; IV, I, p. 21.
(2) *Idem, ibidem*, vol. II, p. 11-14.

meno quanto è più puro e conseguente a sè stesso. Jacobi potè tuttavia avere questo influsso senza esser filosofo e senza avere un posto distinto nella storia della filosofia. Ma egli merita però questo posto inquantochè nello stesso tempo egli fu pur scettico (1), e non solo perchè ritenne la speculazione come incapace di giugnere alla cognizione reale, ma anche perchè egli conobbe che l'esperienza è incapace di soddisfare alla vera idea della filosofia. E a ciò potè giugnere solamente in quanto aveva un alto senso per le idee filosofiche, e quindi perchè era un vero filosofo, come fu pure un vero scettico; mentre gli altri non restano conseguenti nell'empirismo se non perchè non conoscono i bisogni superiori della speculazione, e quindi sono contenti dell'empirismo, credendo di avere già con esso conseguita la perfetta filosofia. Questo poi è il vero senso filosofico di Jacobi, ma in pari tempo anche il meno conosciuto, che sostenne in questo modo un *puro* empirismo, cioè tale, che non potesse mischiarsi o identificarsi colla filosofia. E, sotto questo rapporto, egli avea ragione di dirsi un filosofo di professione (2), quantunque altrove chiami la sua dottrina non-filosofica, cioè che ha il suo fondamento nel non-sapere (3), e nomini sè stesso scettico (4), e si vanti che coi continui suoi sforzi verso la scienza, non ha fatto che conoscere sempre più il suo allontanarsi da una cognizione e da una scienza che soddisfacesse lo spirito (5). Egli è quindi ingiusto di rimproverare a Jacobi che la

(1) Vedi l'autore nell'opera intitolata: *Über Begriff und Möglichk der Philosophie*, p. 305, 284.

(2) Jacobi, *Opere*, vol. III, p. 312.

(3) *Idem, ibidem*, vol. III, p. 9.

(4) Vedi Reinhold, *Leben und literar Wirken*, p. 260.

(5) Jacobi, *Opere*, vol. II, p. 6; III, p. 44.

sua dottrina non sia filosofica; mentre lo riconosce egli stesso, e ciò è appunto quello che vi ha in lui di filosofico.

Che poi Jacobi avesse una sì alta idea della filosofia, lo mostra particolarmente la sua lettera a Fichte, dove egli va con questi d'accordo nel concetto della filosofia, cioè che essa debba essere un puro atto indipendente dell'intelligenza, una pura fiamma che arde per sè stessa, e che non ha bisogno nè di lucignolo nè di materia nutritiva estranea, una scienza di un sol getto, ec. (1); perciò egli chiama Fichte il Messia della ragione speculativa (2).

Ma Jacobi è inconseguente in questo, che ora rappresenta una tale filosofia come un sublime ideale e degno dei più nobili sforzi umani, come la vera coscienza, come la vera essenza della scienza, che può esistere ancora fuori e accanto alla cognizione reale (3): ora poi la presenta come inutile, non solo come un puro gioco della nostra ignoranza, ma ancora come impossibile, e, di più, poichè essa conduce al nichilismo; come falsa e come una negazione e distruzione di tutto ciò che è nobile e bello, di ogni vita, particolarmente di ogni vita morale e religiosa (4). Inconseguente egli è pure in ciò, che non oppone sempre alla filosofia il sapere immediato, ma spesso, particolarmente negli ultimi tempi, egli chiama la fede stessa filosofia.

§ 123.° Un altro progresso molto importante fatto da Jacobi sono le sue determinazioni del concetto dell'assoluto, e particolarmente il gran pensiero che questo assoluto della filosofia è qualche cosa di affatto diverso

(1) Jacobi, *Opere*, vol. III, p. 10, 11, 12, 19 e seg.
(2) *Idem, ibidem*, vol. III, p. 9, 13.
(3) *Idem, ibidem*, vol. III, p. 15-17.
(4) *Idem, ibidem*, vol. III, p. 333-335, 384.

dal Dio che ci vien presentato dalla religione del sentimento, e specialmente dal cristianesimo. Quanto più la filosofia si accosta alla giusta comprensione del concetto assoluto, tanto più deve scoprire che lo stesso non equivale al concetto di un Dio personale. Jacobi è quegli che il primo manifestò con chiarezza e precisione questa verità; poichè, quantunque presso Kant si scorgano di già dei deboli princìpi di questa verità, essi non sono appunto che semi, nè furono da lui espressi con chiarezza, nè produssero alcun effetto sopra il suo tempo, come fecero le vedute di Jacobi. Questi esprime chiaramente che: «la premessa di un'incondizionato, di un » tutto indeterminato, e la premessa di un Dio, non so» no assolutamente la stessa cosa, e che noi non possiam » giugnere in alcun modo seguendo la stessa via all'uno » e all'altro (1)». Egli dice inoltre: «se l'intelletto pone » un termine alla serie indeterminata dei condizionati, e » chiama questo termine il principio o la totalità, devesi » forse questo immaginario principio chiamar Dio? (2)» Un tale assoluto principio non è che una radice, non un creatore delle cose, non è che una molla immanente e necessaria, non un reggitore del mondo, posto al di sopra del medesimo, libero e personale; è una pura *natura naturans*, ma non un vero Dio (3).

Con tutto ciò Jacobi commise il fallo e l'antico errore di credere che questo assoluto principio dovesse esser pensato dalla filosofia come il fondamento delle cose, non, secondo il nostro parere, dei soli concetti, e dovesse pensarsi come opposto alla divinità personale, anzi

(1) Jacobi, *Opere*, vol. IV, 1, p. 35.
(2) *Idem, ibidem*, vol. IV, 1, p. 33.
(3) *Idem, ibidem*, vol. IV, 2, p. 76.

unito alla negazione della medesima. Ora, poichè la filosofia è necessitata a cominciare con un assoluto, Jacobi pensava che essa dovesse sempre condurre all'ateismo, «e »che fosse dell'interesse della scienza che non vi fosse »alcun Dio (1)». Ma con ciò viene solo espresso che l'assoluto della filosofia non è identico con un Dio personale.

Lo stesso errore serve di fondamento all'altra asserzione di Jacobi: che ogni via di dimostrazione deve finire nel *fatalismo*, e quindi parimenti nell'ateismo (2). La scienza colle sue dimostrazioni vuole invero produrre e conoscere un'assoluta necessità; e perchè Jacobi, come quasi tutti i suoi antecessori, intendeva una necessità tanto dell'essere che del pensiero, questo dava un fondamento alla sua asserzione; ma con ciò egli esprime parimenti (come nella sua difesa della libertà e della providenza) che la necessità trovata dalla filosofia non può somministrarci alcuna cognizione delle cose religiose e morali.

III. — *Fichte.*

§ 124.° L'estremo risultato della filosofia di Kant si mostra in Fichte, che ridusse alla più alta perfezione e compimento l'idealismo. La filosofia non deve più aspirare a saper nulla delle cose in sè, nè di alcun contenuto che venga dal di fuori; essa deve essere, non più in parte, ma interamente il solo prodotto dell'io. Fichte fu spinto a dare questo estremo sviluppo all'idealismo, parte, dagli altri sistemi del suo tempo, parte, dall'energia speculativa del suo spirito.

(1) Jacobi, *Opere*, vol. III, p. 384.
(2) *Idem, ibidem*, vol. IV, I, p. 223, 216.

In un modo positivo fu egli eccitato da Reinhold, mentre egli progredì, sulla strada mostrata da quest'ultimo, a cercare di dare alla filosofia un'unità e un fondamentò derivante da ún solo principio; e Fichte stesso riconobbe in questo riguardo espressamente il merito di Reinhold (§ 119.°).

In un modo negativo fu egli eccitato dai due avversari più distinti di Kant, dall'Anesidemo di Schulze, e da Jacobi, mentre egli cercò di evitare i difetti da questi due rimproverati a Kant. Per questo nel suo idealismo egli non volle più saper nulla delle cose esterne, perchè quei due scrittori dimostrarono che, coll'ammetterle, si faceva un'applicazione trascendente delle categorie di realtà e di causalità alle cose. Inoltre egli va d'accordo nell'argomento principale di Schulze, che nessuna rappresentazione può giugnere alle cose se non per mezzo della rappresentazione stessa; va, cioè, d'accordo nell'idealismo, poichè egli stesso sostiene di non saper nulla delle cose in sè, e quindi che non pretende nemmeno di dimostrare l'esistenza delle medesime.

Ma, più che da queste cause esterne, Fichte fu eccitato a dare questa perfezione all'idealismo dalla grandezza e profondità filosofica del suo spirito; egli non voleva più un mezzo idealismo, ma qualche cosa di completo e non limitato; non una filosofia che fosse solo in parte la produzione dell'io, e *a priori*, ma in tutta la sfera del sapere non doveva più presentarsi nulla che non fosse posto dall'io stesso, nessun altro obietto e realtà se non fondata nell'io e per l'io, il quale non deve sapere di alcun mondo esterno e indipendente; l'intero mondo non è per lui altro che « un riflesso della nostra » propria attività interna (1) »; l'io « elimina la fede nel-

(1) *Phil. Journal*, VIII, p. 6.

»le cose (1)«, «la cosa in sè non è che una pura im-»maginazione e non ha alcuna realtà (2)«; il volersi rappresentare una cosa in sè non è altro che volere rappresentarsi senza rappresentare, poichè appunto in quanto una cosa è rappresentata, cessa di essere in sè, ed è un nostro prodotto subiettivo, esistente in noi.

Questo idealismo di Fichte è una filosofia dell'identità nel mio senso (§§ 109.° 114.°); poichè l'io è in pari tempo l'assoluto obiettivo e il subiettivo, ha tutto il suo contenuto obiettivo in sè stesso, cioè è identico collo stesso Fichte, nè riconosce, nè vuole più sapere di un assoluto obiettivo, nell'antica maniera di vedere, di un ultimo fondamento delle cose: quindi il famoso ateismo che gli venne rimproverato. Anche egli stesso chiama l'io l'unità del subietto e dell'obietto (3). — Qui da prima cessa il dualismo del secondo periodo, come pure le cose in sè, che ancora sussistono presso Kant, perchè l'io fuori del suo sapere non ha, nè conosce nulla, ma esso è infinito. E tuttavia non è ancora infinito che parzialmente, perchè l'io reale è sempre legato all'opposizione del non-io, e senza la medesima cesserebbe di essere; la perfetta identità poi per ora è solo un'incognita X (4), la cui realizzazione sta nell'infinito avvenire. Tuttavia questa identità, cioè l'io infinito, è, secondo il concetto, il principio fondamentale.

La mancanza principale del sistema di Fichte è quella stessa che troviamo presso Kant, cioè che egli suppone la rappresentazione sensibile ed empirica, il vedere, l'udire, ec., come identica con quella posta dall'io (5), e quindi nel

(1) *Phil. Journal.*, V, p. 24.

(2) *Ibidem*, p. 15, 48.

(3) *Sittenlehre*, p. 7. - *Sonnenkl. Bericht*, p. 86.

(4) *Sittenlehere*, p. 7.

(5) *Phil Journal*, V, p. 35, 45. - *Sonnenkl. Bericht*, p. 184.

rigore del suo idealismo nega anche a questa cognizione sensibile gli oggetti fuori di lei. Così egli distrugge non solo tutte le verità reali, ma pone pure la filosofia nell'imbarazzo; mentre essa, non potendo mai dedurre nè conoscere le particolarità della rappresentazione sensibile, sarà costretta a rifuggirsi nei limiti inconcepibili dell'io.

Le vedute di Beck sulla filosofia critica si avvicinano molto alle conseguenze tirate da Fichte, come egli stesso ne conviene (1); cioè che Beck presenta egualmente le cose in sè come l'inconcepibile assoluto, di cui non si può parlare, e le categorie e le forme della rappresentazione, non come rappresentazioni di qualche cosa, ma solo come lo stesso rapresentare originale (così pure, secondo Fichte, l'io non è una cosa attiva, ma solo un'azione); ma presso Beck manca ciò che appunto in Fichte forma l'elemento più speculativo, cioè l'idea, sia di dedurre tutto il pensiero dal solo io (non vien spiegato d'onde venga il contenuto della rappresentazione), sia di dedurlo in nn modo necessario (il contenuto resta accidentale, nè si fa alcun tentativo per cambiarlo in necessario).

§ 125.° In questa dottrina di Fichte sono parimenti contenute le determinazioni speculative, tanto relative al concetto dell'io, che a quello della filosofia.

Per ciò che riguarda da prima il concetto dell'io, balza anzi tutto agli occhi, che questo io non vien più da Fichte presentato come il nostro io individuale e finito, come è stato in tutta la filosofia antecedente, anche presso Kant: Fichte ha una coscienza molto precisa e giusta, che il nostro io personale, concepito come individuo, non può essere nè l'ultimo fondamento, nè l'assoluto, appunto perchè, come tale, egli è finito; e Fichte avverte molto instantemente che non si debba intendere

(1) *Phil. Journal*, V, p. 40.

sotto l'io di cui egli parla, e che tutto abbraccia e pone, la sua persona individuale. E non solo l'io deve essere infinito nel suo modo di rappresentare, ma in tutto il suo essere, agire e porre: l'io assoluto non può avere nulla fuori di sè, alcun non-io, o cosa in sè, ma le comprende tutte, ancorchè l'io finito e personale le ponga fuori di sè; l'io assoluto è il contenuto della totalità assoluta di ogni realità (1); ancorchè l'io finito sia limitato dal non-io, tutti due però non sono che accidenti nell'io assoluto (2).

L'io, inoltre, è sempre attivo, non mai passivo, perchè esso è il primo e il più elevato concetto, a cui nulla precede, e fuori di cui nulla esiste da cui possa patire (3); e ancorchè l'io finito sia limitato e soffra dal non-io, tuttavia questo non-io stesso vien posto da prima dall'attività dell'io; l'io adunque è attivo anche quando soffre.

Con ciò va pure unita l'altra determinazione che l'io non è un principio in quiete, che debba aspettare l'eccitamento dal di fuori per la sua attività e pel suo contenuto, come sostiene Kant, ma che è un'attività semovente e assoluta, ἐνέργεια, come di già insegnava anche Leibnitz. Ma non è per questo qualche cosa d'attivo, una cosa, una facoltà di rappresentare, ma solamente un'azione (4). Con ciò si vien pure a dire che l'assoluto non è l'io stesso (poichè l'io non è che questo essere finito personale), ma che è solo l'infinito pensiero dell'io.

A questa dottrina appartiene pure l'altra, che l'io pone sè stesso, cioè che non è dato e certo solamente per sè stesso. Finalmente vi è pur compresa la determinazione

(1) *Wissenschaftslehre* p. 94.
(2) *Ibidem*, p. 44.
(3) *Phil. Journal*, V, p. 34.
(4) *Ibidem*, p. 34.

che l'io ha in sè stesso il suo opposto, anzi che lo pone egli stesso, come ciò è pure compreso nel concetto di *energia* anche presso Aristotele e Leibnitz.

Fichte certamente ha molta premura di far osservare che l'io assoluto non è la persona individuale; ma da un lato difficilmente si può concepire un altro io (nel concetto dell'io è già compreso quello dell'individuo o della personalità), dall'altro lato indica egli stesso sovente l'io individuale («un qualunque io») come «la suprema sostanza (1)». In questa protestazione si palesa appunto la coscienza oscura che l'assoluto è qualche cosa di diverso e di superiore del puro io.

§ 126.° Un progresso egualmente importante fu pur quello che Fichte fece fare alla filosofia collo sviluppo che diede al concetto della medesima, avendone egli presentato uno sì bello ed elevato quale nessuno, dopo Platone, ne aveva ancor dato. Sebbene fra le determinazioni che egli ne diede, diverse fossero di già anteriormente nei loro principi espresse con coscienza più o meno chiara; però anche dove Fichte non fa che ripetere il già detto avanti di lui, egli sa, con una chiarezza maggiore, coll'unità, con cui lega tutte le determinazioni tra di loro, e colla conseguenza rigorosa del pensiero preso da ogni lato, comunicare al medesimo un merito assai più elevato.

Fra queste determinazioni provano il maggior progresso quelle con cui egli presenta la filosofia come un assoluto idealismo, quale noi l'abbiamo veduto superiormente. Ma anche le altre determinazioni da lui date non sono di minor merito.

Si deve notare da prima la maniera con cui Fichte pre-

(1) *Wissenschaftslehre*, p. 48.

sentò e sviluppò l'idea di una filosofia di un sol getto, di una scienza che fosse dedotta con una forma sistematica e con un legame necessario da un solo principio supremo, cosicchè ogni parte fosse certa per l'insieme, ciascuna per ciascuna, e l'insieme per ognuna delle medesime (1). A ciò si lega l'idea comune ai tempi moderni, che la filosofia deve essere fondata sopra l'io come assoluto fondamento, deve essere da esso dedotta, e di più, seguendo le leggi e le forme dello stesso io. Fichte estende inoltre questa idea, aggiugnendo che la filosofia deve derivare solo, interamente e *a priori*, dall'io; non solo esser prodotta in parte *a priori*, in parte data dal di fuori, come presso Kant. Fichte fu condotto a ciò dalla conoscenza che la distinzione di Kant tra la forma e il contenuto del pensiero non era giusta, ma che la verità formale, la quale deve venire dall'io, non deve per questo rinunziare ad una parte della rappresentazione, ma che deve essere assoluta, abbracciare il tutto, ed essere infinita. — Nè Fichte ha solo l'idea, come l'avea già anche Leibnitz, che la filosofia deve nascere dall'io, ma anche quella che Leibnitz non aveva ancora, che ciò deve avvenire in una forma sistematica, secondo le forme e le leggi proprie dell'io.

A ciò si aggiungono pure altre verità: noi troviamo presso Fichte, sebbene ancora oscuramente, il gran pensiero che la filosofia non ha solo per ufficio di provare delle proposizioni accidentali, con concetti e definizioni parimenti accidentali, come si fa nel metodo matematico (col quale vien solo provato che se esse accidentalmente una volta siano pensate, si devono pur tenere per certe); ma essa deve dimostrare che noi dob-

(1) *Begriff der Wissenschaftslehre*, p. 26.

biamo pensare questo o quel concetto in modo che esso non esista più accidentalmente, ma che anche il pensare il medesimo divenga necessario; e l'io o il principio di questo pensiero dedotto dall'io stesso, non è più solamente una semplice persuasione (§§ 10.°, 80.°, 113.°) Questa verità serve di fondamento a Fichte, poichè egli si dà cura di non introdurre nella filosofia alcun concetto se non dietro una diligente deduzione della sua necessità; certo, egli avea ancora su di ciò una coscienza oscura, poichè non parla ancora che di *proposizioni* e di *princìpi* che si devono dedurre, o dai quali se ne devono dedurre degli altri.

In conseguenza di ciò Fichte non comincia la filosofia dal concetto dell'io, qual individuo finito, come fanno quasi tutti i filosofi moderni, ma dall'io stesso, cioè dal suo pensier puro, assoluto e infinito, mentre ciò è appunto quello che egli intende pel suo io infinito.

A ciò si unisce ancora presso di lui l'idea che certamente anche gli antichi, particolarmente Socrate e Platone, conoscevano, ma che fu da lui concepita in una forma più subiettiva e moderna: che la filosofia non diviene un vero sapere e nostra proprietà, se non quando la produciamo noi stessi con coscienza che dobbiamo pensare così e non altrimenti, e quando è come opera nostra propria. Perciò Fichte chiama la filosofia la dottrina della scienza, perchè deve sempre essere un sapere del nostro sapere.

Finalmente non manca nè pure presso Fichte la determinazione che la filosofia deve essere una scienza completa che esaurisce tutto l'umano sapere, una totalità assoluta (1).

(1) *Begriff der Wissenchaftslehre*, p. 26, 32.

§ 127.° Accanto a questa idea così chiara e speculativamente dedotta dell'idealismo puro, si fa, non ostante, valere, presso Fichte, anche il realismo o la coscienza di un mondo e di una verità reale. Ed è la filosofia pratica, o piuttosto l'azione e la vita, che, in forza del sentimento, esige una fede nella realtà delle cose esteriori, nell'esistenza delle medesime; fede che in altri luoghi, alla maniera di Kant, si chiama un postulato: l'idealismo, si aggiugne, non essere possibile che in filosofia, non essere che speculazione e non poter divenire una maniera di pensare nell'azione e nella vita reale, in cui sarebbe anzi una perfetta pazzia (1). — In ciò si manifesta la coscienza della distinzione che vi ha tra la verità filosofica e la reale; e che, sebbene la prima sia un sapere e venga posta dall'io, anche la seconda, quantunque ottenuta per un'altra strada, non ostante è una cognizione; certo di un genere più umile, ma nella vita non ha valore che la verità reale, come in filosofia non deve regnare che il puro idealismo. Si aggiunga però che con questo modo di concepire, Fichte considera la filosofia e la vita come in opposizione diretta tra di loro, e che la filosofia, secondo lui, non solo non sa nulla delle cose, ma le nega direttamente, e considera le vedute della vita come un errore.

Ciò che v'ha però di realismo presso Fichte diviene spesso in pari tempo un empirismo, mentre egli sovente e chiaramente esprime il pensiero: che noi non possiamo avere la cognizione del reale che per mezzo dell'esperienza; che solo ciò che ci viene dall'esperienza ha realtà (2); che il pensiero senza intuizione sensibile è vuo-

(1) *Phil. Journal*, V, p. 322.
(2) *Sonnenkl. Bericht*, p. 12, 17, 42, 166.

to (1), e che tutto ciò che vien posto dal libero pensiero è immaginario (2). L'esperienza vien quindi innalzata a giudice della filosofia, e vien dichiarata assolutamente per falsa quella filosofia che non va d'accordo coll'esperienza (3). Questa direzione empirica si mostra pure, come presso Kant, in ciò che appunto la rappresentazione sensibile vien considerata come identica con quella posta dall'io stesso.

Ora, per ciò che riguarda la filosofia pratica stessa, quale ce la presenta Fichte, essa nel suo principio, cioè nell'infinità e libertà dell'io indicato come lo scopo supremo dei nostri sforzi, non offre nulla di diverso dalle etiche anteriori, fondate pure sulla piena determinazione che di sè stessa fa la ragione (§ 118.°); tuttavia Fichte abbracciò sotto un nuovo punto di vista, e altamente speculativo, questo concetto, cioè sotto la categoria dell'infinito; per lui devono togliersi tutte le limitazioni poste dal non-io, quindi il suo compimento, come un dovere infinito, vien posto in un infinito avvenire. Di una tale infinità dell'io, Kant non ne sapeva ancor nulla, e Spinoza la pensava solo come conseguenza dell'identità colla ragione divina, quindi l'io non era da lui pensato come infinito in sè e per sè stesso.

IV. — *Schelling.*

§ 128.° Schelling fu il primo che diede al proprio sistema il nome di filosofia dell'identità; ma un semplice sguardo a questo sistema ci mostra pure che Schelling

(1) *Phil. Journal*, VI, p. 2.
(2) *Ibidem*, V, p. 13.
(3) *Ibidem*, V, p. 45.

diede a questo nome i due significati che furono da noi indicati superiormente come falsi e come non corrispondenti allo spirito del periodo di cui trattiamo (§ 109.°). Schelling pretende cioè di indicare con questo nome, da una parte un'identità del pensiero coll'essere, dall'altra un'identità della ragione umana subiettiva colla ragione divina.

Una filosofia dell'identità in questo senso non è punto, a nostro parere, un progresso della filosofia, poichè un tal sistema fu già immaginato molto avanti, come lo abbiamo dimostrato in altri luoghi; ed esso è piuttosto un retrocedere, poichè esige di nuovo il realismo, cioè una cognizione dell'essere e di Dio, e pone di nuovo l'obiettivo assoluto come l'ultimo fondamento delle cose; si ricade così nella difficoltà dell'accordo del reale coll'ideale (§ 111.°), e si sostiene che il rispondere a questa difficoltà è appunto l'ufficio della filosofia trascendentale; e questa forma quindi una delle parti principali del sistema di Schelling.

Ora, sebbene il concetto della filosofia dell'identità sia stato mal inteso da Schelling, si deve tuttavia riconoscere che la sua dottrina ha per fondamento due idee molto giuste, e, ciò che è più importante, convenienti al nostro tempo, e favorevoli al progresso; e queste, ad onta del difetto da noi osservato, gli assicurano un posto distinto nella storia della filosofia.

La prima di queste idee è quella che caratterizza la filosofia dell'identità, cioè l'aver coscienza del lato egualmente subiettivo ed obiettivo che presenta il concetto assoluto; la dottrina che questo principio assoluto è qualche cosa di più dell'io subiettivo, cioè che forma in pari tempo il contenuto di tutti gli oggetti. Questa coscienza si esprime più chiaramente che nella dottrina anteriore

di Fichte (§ 124.°); questa verità viene solo guasta dall'antico errore di voler pensare gli oggetti del pensiero come reali.

L'altra idea fondamentale è quella di una riconciliazione tra l'idealismo e il realismo (questo fu, come dice Schelling medesimo, il suo scopo costante) (1). Certo, per lo innanzi queste due dottrine stavano in opposizione l'una coll'altra: Kant e Fichte da un lato, e Jacobi dall'altro; presso i primi si perde la verità reale, l'io non può sapere che di sè stesso; mentre, all'opposto, nell'ultimo il realismo non accorda il valore conveniente all'io, alla ragione *a priori*. Questo tentativo di riconciliazione fu quello per cui il pubblico accolse si lietamente il sistema di Schelling; cioè che si deve applicare la necessità del pensiero *a priori* anche alla natura e all'esperienza, e che si deve cercare di comunicare la stessa necessità sì alla verità speculativa, che alla reale. Certo, questo tentativo andò a vuoto perchè si volle non solo legare insieme questi due generi di verità, ma confonderli e identificarli, e la filosofia stessa pretese nuovamente di essere in pari tempo un realismo.

§ 129.° Ora se in tal modo questa filosofia dell'identità, sotto varii riguardi, sta allo stesso livello delle antecedenti, per esempio di quella di Spinoza, tuttavia, in forza dei caratteri assegnati superiormente, si deve pure essenzialmente distinguere dalle medesime; per ciò essa presenta pure un gran progresso sulle prime, cioè che in Schelling l'idea della vera filosofia dell'identità viene espressa con assai più chiarezza, che non si avesse mai fatto pel passato, e che vi predomina l'idealismo, nel che si vede appunto lo spirito del periodo attuale.

(1) *Philosophische Schriften*, I, p. 419.

Questo si vede primieramente nel concetto dell'assoluta identità, ove predomina quello del nostro io subiettivo, cioè dell'io di Fichte, in un grado sì elevato, che il concetto della ragione assoluta non vien preso che da quello della nostra ragione, e nel sistema non si considera quasi che l'identità con questa, e per descrivere l'attività della prima si prendono i concetti sempre dell'io subiettivo; mentre, per esempio, ancora presso Spinoza l'io umano subiettivo ha un posto del tutto subordinato e inferiore.

Con ciò va pure unito l'altro carattere che l'assoluta identità, o la divinità stessa, vien pensata come un io assoluto, di cui il primo atto di opposizione è questo, che esso, come subietto, nella coscienza di sè stesso distingue l'essere come obietto. L'ideale, dice Schelling, è assolutamente il primo (1), e come nell'idealismo subiettivo di Fichte, si insegna che l'io è eguale al tutto, così nell'idealismo obiettivo di Schelling si insegna che il tutto è eguale all'io (2); inoltre, è questo in parte nel senso fichtiano, si sostiene che un atto originale della coscienza dà l'esistenza a tutte le cose (3).

A questo carattere appartiene pure che l'assoluto vien posto come un'attività assoluta del pensiero e della propria coscienza; per modo che, come aveva detto anche Fichte dell'io subiettivo, l'assoluto pone sè stesso pel pensiero, « afferma sè stesso », e inoltre che esso, in una perpetua attività, continuamente e in una serie concepibile, sviluppa da sè stesso, o piuttosto in sè stesso, ogni essere, ogni opposto e polarità (non è poi che un gioco

(1) *Philosophie und religion*, p. 22.
(2) *Zeitschrift für speculative Physik*, II, 1, p. 6.
(3) *System des transcendentalen Idealismus*, p. 61.

di parole quando Schelling non vuol che si dica che l'assoluto sviluppa o tira qualche cosa da sè stesso, perchè con ciò sembra che vi sia qualche cosa fuori dell'assoluto). Presso Spinoza, invece, la sostanza e le sue modificazioni nei loro rapporti esterni esistono insieme una volta per sempre.

§ 130.° Per questa forma data alla filosofia dell'identità si fece pure un progresso importante nel modo di presentare il concetto dell'io. L'io, anche presso Schelling, resta il principio assoluto e il punto di partenza della filosofia, come lo sostiene la filosofia trascendentale; ma l'io viene rappresentato inoltre da Schelling come del tutto identico colla ragione divina assoluta, e quindi riconosciuto come qualche cosa di veramente infinito e assoluto.

E con tutto ciò l'essere infinito ed assoluto dell'io non vien posto in un futuro infinito da non mai raggiugnersi e concepirsi interamente, come avviene ancora in gran parte presso Fichte (§ 127.°); ma vien posto come qualche cosa di presente e conoscibile, da cui, di già al presente, la filosofia deve partire; sebbene non si possa negare che qualche volta, anche presso Schelling, questa infinità e identità colla ragione assoluta non sia considerata come un infinito dovere, e posto nel futuro (1); ciò avviene però solo di rado, e dove Schelling sente ancora la dipendenza da Fichte. Nella sua maniera predominante però di pensare egli stabilisce l'infinità dell'io come di già presente; e questo è un gran progresso fatto fare da lui alla filosofia.

A ciò si unisce pure l'altro progresso, di già osservato superiormente, che il punto assoluto di partenza della filosofia è qualche cosa di più che il puro io individua-

(1) *System des transcendentalen Idealismus*, p. 74, 434.

le, o il subietto. Il che prova che Schelling ebbe una più chiara coscienza anche dal lato obiettivo del concetto assoluto, e che comprese la vera idea della filosofia dell'identità più di quello che non facessero Kant e Fichte, pei quali il lato obiettivo del pensiero era ancora considerato come del tutto subordinato e dipendente dall'io, qual subietto.

A questo si aggiunga, finalmente, anche la determinazione dell'io, che Schelling ha comune con Fichte (quantunque con un'importante diversità), cioè che l'io, e quindi anche la ragione assoluta, non è una *cosa* attiva, un essere particolare, ma solo un'azione, ossia l'attività stessa; con ciò vien espresso pure che questa ragione è qualche cosa di più, o almeno di diverso, dal puro io.

§ 131.° Un progresso fatto nella speculazione si deve finalmente riconoscere nell'espressione con cui Schelling determina il nostro modo di pensare l'assoluto, modo che egli chiama: *intuizione intellettuale*, e che egli presenta come una concezione assolutamente immediata, indimostrabile e semplice: nel che vi ha certo qualche cosa di preso da Fichte (1); ma tuttavia si deve riconoscere qui una diversità importante, che Schelling, cioè, riconosce come contenuto di questa intuizione non il puro io, quantunque vi sia compreso, ma appunto la ragione divina, l'identità e l'insieme di tutti gli opposti; e che egli quindi pone come il primo concetto della filosofia, non la coscienza propria dell'io, ma il pensiero generale abbracciante il tutto.

Con ciò Schelling ritiene pure la determinazione che questo contenuto non può essere presentato come obiettivo, mentre allora non vi sarebbe una identità assolu-

(1) Vedi Fichte, *Phil. Journal*, V, p. 334.

ta, ma sarebbe qualche cosa di distinto dal subietto; e tuttavia non viene da lui considerato come qualche cosa di puramente subiettivo (1). Ciò mostra una coscienza molto giusta, che il contenuto del concetto assoluto non è diverso da questo concetto stesso, ma che però esso non rappresenta solamente sè stesso o il puro io.

Una delle principali determinazioni del nostro concetto dell'assoluto, presso Schelling, è che esso è l'indifferenza di tutti gli opposti, e come un equilibrio tra gli opposti (2). La maniera di comprendere l'assoluto stesso come un'indifferenza degli opposti è antica nella filosofia, anzi è una delle prime (§ 15.°), ma è un merito e un gran progresso della filosofia moderna l'aver determinato che anche il nostro pensiero dell'assoluto costituisce una tale indifferenza. In conformità a ciò Schelling chiama pure questa intuizione *un'astrazione da tutto* (3); e ancorchè egli protesti espressamente che l'intuizione intellettuale non si deve concepire come un concetto generale (4), è però chiaro che egli non può avere inteso altro che questo, e così si avvicinò al vero concetto che noi abbiam dato.

A ciò corrisponde pure la determinazione che egli dà del pensiero filosofico o della ragione, come un'unità della cosa intuita e del pensiero, cioè come un pensiero del particolare nel generale, e viceversa (5); e in conseguenza Schelling abbraccia pure l'idea della filosofia data da Fichte, che essa cioè deve consistere nel continuo

(1) *Zeitschrift für specul. Physik*, II, 2, p. 1, 2. - *Syst. des transcend. Idealismus*, p. 471.

(2) *Syst. des transc. Idealismus*, p. 88.

(3) *Zeitschr. für specul. Physik*, II 2, p. 1.

(4) *Neue Zeitschr. für specul. Physik*, I, 1, p. 53.

(5) *Bruo*, p. 49.

sviluppo e deduzione di tutti i contrari, di tutti i particolari, o che piuttosto deve consistere nell'assoluta identità, in una compenetrazione del generale nel particolare, o della forma assoluta nell'essenza.

V. — *Hegel.*

§ 132.° L'apice dello sviluppo di tutta la filosofia passata si mostra in Hegel; egli è il frutto più maturo dell'anteriore speculazione, e che unisce in un bel tutto quanto v'ha di migliore e di più perfetto in quasi tutti i filosofi anteriori; ne ciò è solo dovuto al progresso dei tempi, ma anche a lui personalmente, poichè vediamo che anche il nostro tempo produce molti frutti immaturi.

Il progresso essenziale che Hegel fece sopra Schelling, consiste non tanto nel contenuto del suo sistema, quanto nella forma. Pel contenuto la sua filosofia va quasi interamente d'accordo con quella di Schelling, ha gli stessi vantaggi e le stesse mancanze; è una filosofia dell'identità nello stesso senso, il cui ultimo fondamento è insieme il pensiero e l'essere, ossia l'assoluta ragione, o l'idea, l'identità del subietto e dell'obietto, dell'ideale e del reale, della ragione divina ed umana; in essa si trovano inoltre gli stessi errori e mancanze che abbiamo vedute nel realismo.

Ma questo contenuto acquista un altro significato e molto più speculativo, pel modo con cui vien concepito e sviluppato da Hegel, mentre questi presenta il principio assoluto non come un'intuizione intellettuale, ma come l'assoluto concetto e il puro pensiero, e quindi fa della filosofia un'opera del pensiero avvertito e chiaro, non dell'intuizione immediata e della fantasia religiosa. Cambiamento per cui le grandi idee già acquistate nella

scienza prendono una forma veramente filosofica; e quindi il sistema di Hegel forma l'opera più completa e perfetta che sia apparsa finora in filosofia.

In questa bell'opera il realismo però si mostra sempre in una disarmonia sgradevole, non solo per l'opposizione con quello della nostra cognizione reale, e particolarmente della religiosa, ma anche per l'elemento antifilosofico che esso v'introduce. Poichè, che altro è questa identità del pensiero e dell'essere, anche presso Hegel, se non una pura asserzione gratuita? chi vuol credergli può farlo, ma chi non vuol esser così buono da credergli vien da lui disprezzato come se non avesse alcun senso speculativo e come uno che si arresta alla coscienza comune, all'intelletto finito, ec.

Gli scolari di Hegel certo non finiscono mai di assicurarci che ora è finalmente comparsa la filosofia perfettamente vera, necessaria e assoluta; essi pensano che colla continua ripetizione troveranno a questa loro asserzione quella fede che non avrebbe per sè stessa; essi vorrebbero volontieri persuaderci che noi non conosciamo questo loro concetto assoluto, questa identità dei contrari; ma appunto perchè noi la conosciamo meglio, perchè abbiamo coscienza della oscurità e della limitazione di questa filosofia dell'identità (1), non possiamo credere a delle pure parole. In generale gli Hegeliani vorrebbero persuadere a sè stessi e agli altri che i loro avversari non sono ancora arrivati a quell'altezza di coltura da poter intendere ed apprezzare la filosofia assoluta; e pensano che non valga la pena di perdere le parole con degli ignoranti. Noi conosciamo, per esperienza da noi fatta, lo stato di chi, nel primo entusiasmo e nella prima impressione, essendo colpito

(1) Vedi l'autore nell'opera: *Über das Absolute und das Bedingte, insbes.*, p. 33 e segg.

dall'innegabile grandezza e dall'interna verità dell'idee hegeliane, crede di potèr disprezzare tutto il resto come basso, subordinato o falso. Ma noi sappiamo pure che per chi si trova in questo esaltamento non serve a nulla la confutazione; ci limiteremo quindi a far voti perchè gli venga tolto il velo dagli occhi, e arrivi a conoscere il suo errore.

§ 133.° Il punto più importante in cui Hegel fece progredire la filosofia, è il modo con cui venne da lui determinato il principio della filosofia, cioè l'assoluto, e più particolarmente il nostro pensiero dell'assoluto. Questo principio assoluto deve cioè essere costituito dal *concetto* il più generale e supremo, cioè dal concetto dell'essere, che è la più elevata astrazione dell'intelletto: — questa è la più giusta espressione che la filosofia avesse ancor trovata per indicare il suo fondamento, quantunque da Hegel questo concetto assoluto venga considerato pure nello stesso tempo, come l'ultimo fondamento delle cose in sè. — Qui si lega pure l'altra determinazione la quale costituisce pure un progresso, che il principio il quale sviluppa dall'assoluto gli opposti (che, certo, sotto altra forma, era pur conosciuto dagli antichi), non è altro che il *principium specificationis* della logica; per cui il concetto generale è necessitato a dividersi in sè stesso *(urtheilen)*, cosicchè il movimento o il processo che da ciò ne nasce, tanto nell'essere che nel pensiero, è un movimento logico e concepibile del pensiero, una dialettica.

Ma con ciò la filosofia entra pure in un periodo in cui essa o, per meglio dire, i filosofi devono riconoscere che questo loro principio non costituisce una cognizione di Dio, che questo assoluto non è il Dio personale, argomento su cui gli animi debbono dividersi in due partiti. Se alcuno pensa che un tale concetto assoluto, l'ultima

astrazione, o, se si vuole, anche tutto ciò che da esso può svilupparsi, l'essere assoluto della natura, o lo spirito generale, possa tener luogo di Dio, o se egli può far senza di un Dio personale a cui pregare, noi non abbiamo nulla da dire a un tale, ma per chi ha sentimento e bisogni religiosi in alto grado, e particolarmente se la sua religione comprende sè stessa (poichè presso Goschel, per esempio, vi ha un'alta religiosità, ma non alcuna chiarezza del pensiero), questi non può esser contento di un tal Dio, e deve riconoscere che la filosofia, col suo concetto assoluto, tende a qualche cosa di diverso che alla cognizione di un Dio personale.

Tuttavia Hegel e la sua scuola vorrebbero persuaderci che la loro dottrina va d'accordo colle verità religiose, e particolarmente colle cristiane; alla fine essi hanno rifugio agli stessi ripieghi a cui ricorrevano gli Stoici e i nuovi Platonici nell'antichità. Essi spiegano le dottrine religiose, per esempio quella della riconciliazione, della redenzione, dell'incarnazione di Dio, ec., allegoricamente, oppure stiracchiano le espressioni della scrittura; per esempio, essi dicono: sta scritto che Dio è *lo* spirito, mentre non si trova se non che Dio è *uno* spirito. Con simili stiracchiature del testo essi hanno pure applicato al loro Dio anche i predicati religiosi di personalità, di estramondano, di libertà, di coscienza di sè, ec.; ma si danno pure altri predicati dell'essenza divina per cui la religione sarà eternamente diversa dalla loro filosofia; per esempio la religione insegna che Dio è un essere individuale, non qualche cosa di generale, uno spirito accanto agli altri spiriti, una persona accanto alle altre persone; tali determinazioni saranno sempre dichiarate dalla filosofia come indegne del concetto assoluto.

§ 134.° In conseguenza il merito delle determinazioni che Hegel trovò pel principio assoluto della filosofia,

vien diminuito dall'identificazione assoluta e irreligiosa che egli fa di quest'ultimo con Dio. Di maggior valore è, all'opposto, il progresso fatto da Hegel per le ammirabili determinazioni applicate da lui al concetto della filosofia; concetto che da nessuno avanti Hegel fu presentato e sviluppato in un modo così bello e perfetto. Egli in questo proseguì il cammino aperto da Fichte, mentre alla stessa maniera esige non solo dalla filosofia unità, infinità, necessità, un'origine *a priori*, ec., ma va più oltre esprimendo più chiaramente e perfettamente, o piuttosto deducendo logicamente, tutte le idee che costituiscono la filosofia.

Il maggior merito di Hegel è di aver espresso il primo chiaramente ciò che Fichte non presentiva che oscuramente; cioè che la filosofia non ha solo a procurarci la certezza o a dimostrare un contenuto accidentale espresso in proposizioni staccate, ma che essa stessa deve produrre il contenuto come necessario, e comunicare la necessità al concetto stesso, provando che dobbiamo pensarlo necessariamente.

Inoltre in Hegel l'*a priori* della filosofia vien meglio compreso, in modo cioè che non solo l'io in generale vien presentato come quello da cui la filosofia deve essere sviluppata (perchè allora, come avviene in parte ancora presso Schelling e la sua scuola, la filosofia può esser fondata nella fantasia e nell'intuizione dell'io), ma come tale vien presentato il puro pensiero speculativo dell'io, per modo che la filosofia è un'opera assolutamente libera ed immanente del pensiero. In conseguenza di ciò presso Hegel il punto di partenza della filosofia non è l'io o il concetto del medesimo, ma il concetto assoluto, generale, intellettuale.

Finalmente noi troviamo presso Hegel la prima chia-

ra e determinata deduzione del gran pensiero, che la verità speculativa colla sua norma non consiste in un certo contenuto e nel suo accordo con qualche cosa al di fuori, ma solo nella necessità della forma, quale vien determinata dal pensiero stesso, nella maniera o metodo con cui l'azione del pensiero viene concepita.

Accanto a questo progresso e a questo merito noi non possiamo però far a meno di osservare una mancanza e un passo retrogrado fatto da Hegel, per cui egli resta di nuovo indietro da Fichte; questo, cioè che egli crede e cerca ancora di presentare la sua filosofia come un realismo.

§ 135.° Ella è, come si è detto, una grande idea, e che Hegel cerca di sviluppare, quella di comunicare all'intero contenuto della filosofia la necessità solo per mezzo della forma e del metodo. Ma non si può del pari lodare l'esecuzione di questa idea, fattane da Hegel: il suo metodo, ben lungi dal presentare la vera forma della necessità del pensiero, offre piuttosto la forma del perfetto arbitrio; cioè, con esso non vien per nulla fissato necessariamente il contenuto del pensiero, ma anzi, all'opposto, vien aperto un campo illimitato all'arbitrio di comprendere ogni e qualunque contenuto che ci aggrada sotto questa forma; ciò che vien confermato all'evidenza dall'esempio di Hegel stesso e della sua scuola.

Le categorie e le norme secondo le quali vien determinato il contenuto, cioè — l'unità immediata o astratta, il contrario o l'unità concreta, e la riconciliazione degli opposti, — sono così assolutamente vaghe e generali, che sotto di esse si può ordinare ad arbitrio qualunque contenuto. E ciò sotto tutti i punti di vista in cui si considerino.

1.° Non vi ha alcuna cosa in cui non si possa trovare

qualche contrasto o un'unità qualunque; ed ogni unità dei contrari può esser considerata come ancora inconciliata o come già conciliata: ciò dipende dal nostro modo subiettivo di concepire; può quindi ogni cosa a piacere essere ordinata in un primo, in un secondo o in un terzo genere.

2.° Ogni cosa, ciò che contiene un contrario, può esser considerata sia come opposto, sia come la conciliazione del medesimo, poichè nell'opposto stesso vi ha sempre qualche rapporto all'opposto contrario, e che deve quindi spesso valere come la riconciliazione di tutti due (vedi il § 84.°, ove coll'esempio colà addotto, appunto il dualismo del pensiero e dell'essere di Cartesio vien presentato come un'identità e come la riconciliazione di tutti due). Ora se per Hegel la riconciliazione degli opposti vien considerata come la somma verità, l'opposto poi in sè stesso come la falsità, con un tal metodo si può provare che ogni cosa, ogni dottrina è in pari tempo vera e falsa.

3.° Ogni cosa ha con tutte le altre cose una qualche similitudine, e in pari tempo una qualche dissomiglianza, perciò due cose possono sempre considerarsi come due opposti, ma in pari tempo si può considerare ogni altra cosa come la riconciliazione dell'opposizione tra le due prime.

Quindi egli è facile da un lato il trovare ovunque simili tricotomie e simili riconciliazioni, come era facile ai Pittagorici il dimostrare in ogni cosa dei rapporti numerici; nè l'applicazione di questo metodo presso Hegel ha più merito che presso i Pittagorici; sovente non è che per un gioco e per una indicazione empirica che tali rapporti e forme si trovano ovunque; e questa alla fine diviene una filosofia assai facile a conseguirsi. Se Hegel ha

la coscienza che questa trinità nelle cose è un'opera del concetto, dell'idea, ciò avviene perchè in tali analogie e simmetrie vengono pure ognora, in certo grado, pensati gli oggetti, e si ottiene una certa logica necessità pei concetti, ma solo però pei nostri concetti subiettivi.

D'altro lato, in questa stessa forma si può ad arbitrio e a piacere costruire e dimostrare qualunque altro contenuto. Presso Hegel la natura vien considerata come il contraposto o come la caduta dall'idea divina; lo spirito poi come la sua riconciliazione. Ma con sì vaghe categorie si potrebbe del pari considerare lo spirito come la caduta da Dio, e la natura come l'unità con lui; e questa è una dottrina molto comune in Oriente. Inoltre vien detto che il pensiero speculativo è l'identità del subietto e dell'obietto, il sentimento poi, il contrasto non riconciliato; ma questa non è che una pura asserzione di cui si può egualmente affermare anche il contrario. Così Hegel dimostra che la dottrina luterana dell'eucaristia è la vera, perchè essa è la riconciliazione dei contrari, dell'unità astratta cattolica del simbolo e della cosa, e della totale separazione della dottrina zvingliana; ma si potrebbe dire con egual diritto, che la dottrina calvinistica è la riconciliazione e il vero mezzo, a cui da un lato sta la dottrina di Zvinglio, dall'altro insieme la cattolica e la luterana; così pure i cattolici, per esempio Bossuet, quando combattono contro i riformati, considerano la loro dottrina della cena come identica in qualche modo colla luterana, e si servono di questa come autorità contro i loro avversari.

Nello stesso modo, seguendo il metodo di Hegel, in ogni proposizione si può provare anche il contrario; e ciò si vede dalla stessa storia della scuola hegeliana, e come gli uni partendo dallo stesso principio credono di sostenere

e provare ciò che gli altri negano; come gli uni credono di essere perfettamente d'accordo colle dottrine religiose, mentre gli altri sono coraggiosi e sinceri abbastanza per confessare appunto la loro discrepanza: e se in tali circostanze non si sono manifestate più differenze negli scolari, sia tra di loro, sia con Hegel stesso (quantunque ciò non sia un risultato dovuto ad Hegel, ma al metodo riconosciuto come immutabile (1)), la ragione però principale non è che la debolezza degli spiriti e la mancanza di eccitamento al pensiero. Si vede però anche come scolari liberi, che non giurano più *in verba*, ma solo *in methodum magistri*, quali sono Weisse e Fichte figlio, e in parte anche lo stesso Erdmann, possono ridurre sotto questa stessa forma hegeliana, con eguale facilità, un tutt'altro contenuto.

Alle mancanze del metodo di Hegel appartiene pure il vago e l'incertezza della terminologia e delle determinazioni dei concetti, per cui da ogni cosa si può far tutto ciò che si vuole giocando con concetti indeterminati ed ambigui; ed una sofistica ingenua, a cui l'indeterminazione della forma giova assai per aprirsi un campo ad ogni arbitrario risultato. Questa sofistica sembra, presso Hegel, non essere ancora avvertita, ma nella scuola è spesso tanto affettata da non potersi credere che alcuno sia così privo di giudizio per adoperarla senza esserne conscio.

Appartiene pure alle proprietà di questo metodo, e merita un eguale rimprovero, che in esso si pretende di attribuire appunto alla *contradizione* un alto grado di verità, mentre per l'intelletto finito essa non è che un principio

(1) Vedi Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie*, I, p. 604 e segg.

di falsità. Anche questa dottrina non riposa che sopra la confusione dei concetti e dell'espressione, poichè da un lato non si fa alcuna distinzione tra un contrasto e una contradizione (una contradizione che si può riconciliare non è una contradizione, ma è tale solo apparentemente o un puro opposto); dall'altro lato si crede trovare la riconciliazione e l'identità, dove la contradizione resta ancora intatta (1); di più Hegel stesso non sa rimproverare agli altri filosofi che egli combatte, come fondamento della loro falsità, se non appunto la contradizione. Ma il falso, si dice, non è che la contradizione non riconciliata; il vero, all'opposto, sta in questa stessa contradizione riconciliata; ella è però un'asserzione del tutto arbitraria presso Hegel quando egli ci dice e vuol persuaderci che una contradizione è riconciliata, l'altra no. Per esempio, nel puro sentimento e nella fede, egli ci dice l'opposizione del subietto e dell'obietto non è riconciliata, ma bensì nel pensiero (lo creda poi chi vuole); ci dice parimenti che nel concetto hegeliano della libertà vien riconciliata la contradizione della libertà e della necessità, mentre noi in ciò vediamo appunto il contrario, cioè la più decisa contradizione.

Se nei risultati di questo metodo vi sono delle differenze, Michelet ci assicura (2) che nascono solo perchè alcuni della scuola non sanno negare la propria subiettività e le proprie viste personali. Lo fanno poi tutti gli altri? certamente; essi almeno lo dicono.

Per ciò che riguarda la determinazione inesatta dei concetti, osservata di sopra, noi la vediamo riconosciuta an-

(1) Vedi l'autore nell'opera: *Über Begriff und Möglichkeit der Philosophie*, p. 109.

(2) *Gesch. der letzten Syst. der Phyl.*, II, p. 605.

che da uno dei più fedeli scolari di Hegel, dall'Erdmann (1), che rimprovera al suo maestro l'inesattezza dell'espressione e la mancanza di precisione. Ed Hegel medesimo pronuncia la sua condanna quando dichiara alcune delle categorie che egli stesso ha usate, come indeterminate, sensibili, e «nebulose»; per esempio la categoria di *derivare* (*hervorgehen*) (2), che egli stesso però in altri luoghi adopera (3). E sono forse le categorie: *passare*, *elevare*, *rivoltare* e simili, che egli adopera pure, meno nebulose che *derivare?*

Michelet (4) vuol poi presentare le divisioni introdottesi nella scuola di Hegel, in questi ultimi tempi, come una prova che la scuola ora è vittoriosa, mentre con ciò essa si dà a vedere come l'unità dei contrari, e come levi le singolarità. Questa è una nuova prova del come da un lato questa scuola sa stiracchiare ad arbitrio ogni cosa a suo vantaggio, dall'altro come essa sa giocare colle parole. Michelet chiama in un altro luogo (5) le vedute di uno di questi partiti: mestiere pietistico, e puro dilettantismo; ma dove l'opposizione è così decisa, può l'unità della scuola restare intatta? o è egli sufficiente che i partiti guerreggianti portino ancora lo stesso nome di hegeliani? ci si dice l'opposizione è qui elevata « al più alto elemento, per cui si » presenta purificata »; ma come può un opposto purificato dalla scuola di Hegel restare tuttavia una cattiva opera pietistica?

(1) Vedi *Leib und Seele*, p. 71.
(2) *Encyclopädie*, p. 28 e 221, § 249, 2.ª edizione.
(3) *Ibidem*, p. 128, § 122.
(4) *Gesch. der letzten Systeme der Phil.*, II, p. 637.
(5) *Ibidem*, p. 643.

VII. — *Conclusione.*

§ 136.° Con Hegel la filosofia giunse al più alto grado di sviluppo a cui fosse ancora per lo innanzi arrivata. In tutti gli altri filosofi contemporanei ad Hegel, o che dopo di lui si acquistarono qualche nome, per quanta importanza possano avere per la scienza in generale e per la coltura dello spirito umano, non ve ne ha alcuno, secondo la regola da noi stabilita, che siasi acquistato un rango eguale a quello di Hegel nella filosofia speculativa, o sia progredito di un passo più innanzi di lui.

Meno di ogni altro poi possono pretendere a questo onore i sistemi, ora quasi obliati, quali sono quelli di *Krug* e di *Fries*, che, conservando le idee di Kant secondo la lettera e solo ampliandole, cercarono di unirle con quelle, ad esse poco affini, di Jacobi; ma con ciò si cambia la filosofia o in un eclettismo di elementi eterogenei, o in una pura psicologia.

Di un merito più elevato sono i lavori di *Beneke*, sia come trattati scientifici sulla psicologia, sia come sviluppi di un rigoroso e puro empirismo; ma del pari non sono soddisfacenti per una vera speculazione; a cui però egli stesso rinunzia assolutamente come una via falsa. Perciò egli non considera questa taccia come un rimprovero, poichè è sempre un onore di essere conseguente e forte in ciò che si vuol essere. Noi saremmo però più soddisfatti se potessimo attribuire a Beneke, oltre l'abilità scientifica suddetta, anche il vero senso speculativo.

Lo stesso si può dire di uno dei più gran genii del nostro secolo, di *Schleiermacher;* per quanto merito egli abbia nella teologia, in quanto egli fece valere, alla maniera di Jacobi, la cognizione religiosa e dogmatica, os-

sia l'esperienza religiosa e cristiana, come qualche cosa di affatto diverso e indipendente dalla filosofia, non si può però attribuirgli un egual merito in riguardo alla filosofia stessa. La sua filosofia, almeno per quanto finora è stato pubblicato, è un realismo comune, un sistema d'identità al modo antico, che non è più perfetto degli anteriori. Il gran principio dell'individualità, sostenendo il quale egli si è acquistato un merito durevole nel campo dell'etica, non ha molta importanza per la speculazione, mentre non è assolutamente che ciò che v'ha di generale nello spirito umano.

Nemmeno ad *Herbart* io posso assegnare un posto elevato, per quanta fatica attualmente si dia la di lui scuola onde meglio farlo conoscere al mondo. Sia pure Herbart un distinto pensatore, e mostri gran sottigliezza e abilità di ingegno nel trattare la psicologia e i quattro o cinque concetti che egli assegna alla metafisica, egli manca però appunto del vero senso speculativo: negandosi da lui la possibilità di un sapere assoluto e infinito, di un'unità necessaria, Herbart non vede presso gli autori che hanno un inestimabile merito pei progressi del pensiero speculativo, come per esempio Spinoza e Schelling, che contrasenso e aggruppamento di questi quattro o cinque concetti per formare una metafisica, e senza alcuna necessità filosofica, un aggregato affatto accidentale; e l'intera sua filosofia è un sorprendente aborto di idealismo e realismo, di razionalismo e empirismo; cosicchè a ragione fu detto di lui, che non fu all'altezza de' suoi tempi.

La maniera di filosofare che ora sembra acquistar terreno, cerca di unire le verità religiose coi risultati e coi progressi della filosofia moderna; questa viene rappresentata particolarmente dalla nuova dottrina di *Schelling*, come pure da *Fichte* il giovane, e da *Weiss*; essa non ap-

porta però molto vantaggio nè alla filosofia, nè alla religione: col porre di nuovo il concetto cristiano di un Dio libero e personale alla testa della filosofia, essa guasta ciò che si era guadagnato appunto dai tempi moderni coll'allontanare la filosofia dal cristianesimo; e le dottrine religiose perdono egualmente la loro verità e purità, mentre si identifica di nuovo il Dio della religione coll'assoluto (1) (punto di partenza della filosofia); e se qualche rappresentante di questa direzione vuol conservare della filosofia di Hegel il solo metodo, non conserva con ciò la parte migliore per la speculazione.

In tutti i succennati tentativi non può dunque ravvisarsi alcun progresso per la moderna filosofia, nè potranno mai persuadercelo quegli scrittori che, come *Fichte* il giovane (2), *Sengler* (3), *Beneke* (4), *Gruppe* (5), favorevoli a questa direzione, vorrebbero raccomandarla ai nostri giorni come la più opportuna. La filosofia del nostro tempo deve legarsi ancora ad Hegel, e fare un passo più avanti nella stessa strada. Quelli che si scostano da Hegel (Fichte e Gruppe) parlano volontieri di un *rivolgimento* della filosofia, come se essa dovesse ritornare sia alle verità empiriche, sia alle verità religiose; ma essa deve anzi andare più oltre, e sulla stessa strada, allontanandosi sempre più da questi due generi di verità.

§ 137.° La filosofia finora fu deviata dalla retta strada o perchè volle tenere gli occhi fissi sopra la cognizione reale, o, quand'anche ciò non avveniva, come, per esem-

(1) Vedi l'autore nell'opera: *Beurtheilung von Weisse's Metaphysik in Tholuck's literar. Anzeiger*, 1837; giugno, numeri 35-37.

(2) *Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie.*

(3) *Über das Wesen u. d. Bed. der specul. Phil. u. Theol. in d. gegenwärt. Zeit.*

(4) *Kant, u. d. phil. Aufgabe unserer Zeit.*

(5) *Wendepunkt der Philosophie im neunzehnten Jahrhundert.*

pio, in Fichte, perchè non aveva ancora conosciuta la vera natura del di lei punto di partenza; cognizione che essa non acquistò perfettamente che con Hegel. Nè si potrà, a nostro parere, rimediare alle mancanze anteriori della filosofia o metter d'accordo le diversità e le contradizioni che hanno finora tenuta divisa la scienza, che col dare alla medesima una pura forma idealistica. Queste mancanze e contradizioni anche nelle opere della recente filosofia non furono nè tolte nè conciliate, quantunque l'accomodamento dei contrari formi appunto la gran faccenda e lo scopo dei nostri tempi.

Presso Kant l'io e la divinità sono ancora separati come due assoluti diversi; secondo lui il dualismo che regna tra la verità reale e la verità filosofica è del pari inconciliabile; poichè non si soddisfano nel suo sistema nè le pretese della cognizione reale, negandosi la cognizione del reale in sè, nè quelle della verità speculativa, pretendendosi che essa non vada più oltre della cognizione reale finita e sensibile, e togliendo alla medesima ogni carattere assoluto per cui il sapere vien destinato solo a preparare il posto alla fede.

Presso Fichte, a dir vero, non si presenta che un assoluto, l'io, e la verità filosofica giugne ad una purezza non ancora ottenuta finallora; ma con ciò tuttavia non sono soddisfatti nè riconciliati nè i bisogni religiosi, nè quelli di una verità reale, perchè sì gli uni che gli altri non sono ammessi che per grazia e come aiuti per la vita pratica, ma si considerano sempre come in contradizione colle dimostrazioni della filosofia teoretica, che è costretta a negarli.

Schelling ed Hegel finalmente riconobbero certo il bisogno dell'identità dell'assoluto subiettivo e dell'obiettivo, ma, nel modo con cui viene da loro presentata, que-

sta identità è in contradizione coi bisogni religiosi; poichè non si riconosce da questi filosofi che l'assoluto metafisico, o un puro concetto assoluto, non un Dio personale; come è pure in contradizione colla coscienza del reale, colla cognizione empirica, dichiarata da essi come del tutto falsa e « cattiva », o che, per lo meno, deve essere assoggettata alla tutela della filosofia. Certo anche Hegel riconosce che l'ultimo scopo e l'interesse della filosofia è di riconciliare il pensiero colla realtà, ma ciò non si ottiene col di lui metodo, nel quale non si dà ragione che ad una parte, non riconoscendosi l'altra, e dove uno dei contrari è subordinato e sottoposto assolutamente all'altro.

§ 138.° Ciò non vuol però dire che i lavori fatti sin qui in filosofia non abbiano avuto alcun risultato; chè anzi da un lato fu una grand'opera l'aver condotta la filosofia sulla giusta strada; dall'altro lato, anche le fatiche fatte finora, ben intese, possono offrire un ricco materiale per l'edifizio della futura filosofia nella vera sua forma. Solo noi non possiamo approvare la pretensione di coloro che credono la filosofia di già compita e ridotta al suo termine.

Il passo che essa ora deve fare in avanti, a nostro parere, consiste nei due punti seguenti: Primo, che essa si riconosca come una scienza fondata sul puro concetto astratto, sulla pura forma assoluta e necessaria del pensiero; che essa non è se non un'opera del pensiero, al quale dando una forma, dà pure con questa anche un contenuto, ma non tale che equivalga al reale; che essa deve cambiarsi in un idealismo assoluto, il quale, non ritenendo più nulla in sè del reale, lo abbandona ad un'altra facoltà diversa dalla speculazione. Secondo, che essa confessi di non saper nulla in generale della

religione, e che la sua destinazione e il suo lavoro si aggirano in una sfera del tutto diversa; che la necessità e l'unità da lei cercate, e che appartengono al pensiero assoluto, non possono accordarsi col concetto di libertà; che l'assoluto che essa cerca, e su cui si fonda, è affatto diverso dal Dio personale riconosciuto dal sentimento religioso. Quando la filosofia avrà fatto questo passo, avrà pur trovato il vero suo fondamento, da cui partendo, potrà, nella forma a lei conveniente, progredire più oltre con coscienza di sè stessa.

Per ciò che riguarda il secondo punto, i partigiani stessi più avanzati della scuola di Hegel, a cui si suol dare il nome di lato sinistro, accordano già, o piuttosto sostengono, che la filosofia è destinata a distruggere la religione o a renderla inutile; che la necessità governa la storia e gli avvenimenti umani, poichè tutto ciò che esiste è pure ragionevole; che il Dio riconosciuto dalla filosofia, o l'assoluto, è l'essere impersonale senza coscienza di sè, e che non giugne alla propria conoscenza che nello spirito umano; un tal essere certamente è ben diverso dal Dio che il sentimento e la religione positiva ci manifestano, e non potrà mai contentare l'istinto religioso nè i bisogni morali dell'umanità. — Quanto al primo punto, sarà ben più difficile l'indurre la filosofia ad accordare che il suo campo si ristringe a quello dei concetti subiettivi e al puro pensiero, e che non potrà mai giugnere all'essere reale, nè a nulla di positivo. Essa finora ha sempre cercata l'identità del pensiero coll'essere, e confuse l'assoluto logico coll'assoluto reale; e sebbene i suoi sforzi non siano riusciti, come abbiam veduto, pure essa crederebbe di esser ridotta a ben poca cosa qualora dovesse sottoscrivere alle condizioni da noi prescritte, e rinunziare allo scopo che ha avuto finora.

Egli è vero che Schelling nel nuovo suo sistema, in cui distingue la filosofia negativa, cioè la filosofia conosciuta finora, dalla sua nuova, che chiama positiva, sembra accostarsi al nostro modo di vedere; ma, a quel che pare, da quanto almeno ne hanno pubblicato i suoi uditori, non avendo egli ancora creduto opportuno di dar nulla di ciò alle stampe, questa sua filosofia positiva non si fonda sull'autorità o sui sensi, ma di nuovo nella ragione umana o piuttosto nella fantasia che va costruendo con certe *potenze* primitive che a lei si rivelano, la divinità e l'universo, e che rassomigliano agli eoni dei gnostici, e alle forze o voglie elementari di Giacomo Bohme. Ma quantunque il nostro lavoro non riuscisse a far abbandonare un campo che noi non crediamo fruttuoso per la filosofia, esso non sarà per questo inutile, poichè avrà provato almeno che finora la scienza non è giunta a dimostrare il passaggio dal pensiero all'essere, dal finito all'infinito, molto meno a provare la loro identità, cui non ha fatto altro che asserire dogmaticamente. E questi dubbi serviranno ad eccitarla a nuovi lavori e a nuove ricerche, poichè il dubbio in filosofia serve a far progredire la scienza, come il bisogno nella società è padre dell'industria e del travaglio.

FINE.